شرح هدایه صدری

بخانهٔ
شورای
لامی

۲۰۳۴

کتابخانه مجلس شورای ملی

کتاب شرح هدایه ملاصدری

مؤلف

موضوع

شماره اختصاصی (۹۱) از کتب (خطی) اهدائی

تیمسار سرلشکر مجید فیروز (ناصر الدوله) بکتابخانه مجلس شورای ملی

شماره ثبت کتاب ۴۴۴۵۵

۵۲۱۹

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی	خطی اهدائی
	۹۱

۲۰۳۴

کتابخانه مجلس شورای ملی

کتاب شرح هدایه ملاصدری

شماره اختصاصی (۹۱) از کتب (خطی) اهدائی

۴۴۴۵۵

۵۲۱۹

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی	خطی اهدائی
	۹۱

کتابخانه مجلس شورای ملی

کتاب شرح هدایه ملا صدری

مؤلف

موضوع

شماره اختصاصی (۹۱) از کتب (خطی) اهدایی

تیمسار سرلشکر مجید فیروز (ناصر الدوله) بکتابخانه مجلس شورای ملی

شماره ثبت کتاب ۴۴۴۵۵ ۵۲۱۹

۲۰۲۴

کتابخانه مجلس شورای اسلامی

خطی اهدائی ۹۱

کتابخانه مجید فیروز
اهدائی
به کتابخانه مجلس شورای ملی

۱
٤٦٩٢

فصل في الزمان مطالب هذا الفصل ثلاثة الاول في التنبيه على اثبات الزمان الثاني في تحقيق ماهيته الثالث في بيان كونه غير مقطوع البداية والنهاية وقبل الخوض في المطالب ينبغي ان يعلم ان الناس قد اختلفوا في الزمان اختلافا عظيما فمنهم من اثبت له وجودا عينيا ومنهم من نفى وجوده لا بحسب الخارج والمثبتون لوجوده منهم من جعله جوهرا ومنهم من جعله عرضا والجاعلون له جوهرا منهم من جعله جوهرا قديما غير جسماني مفارقة [illegible] منهم انه واجب الوجود لذاته تعالى وبعضهم من جعله جوهرا جسمانيا هو الفلك الاعلى والجاعلون له عرضا اتفقوا على انه عرض غير قار ثم اختلفوا فبعضهم جعله نفس الحركة او غيرها واما الحق [illegible] حجة المنكرين لوجوده امور الاولى انه لو كان موجودا لكان منقسما لان [illegible] التقدم والتأخر على الوجه [illegible] وهو باطل بالبديهة ولانه ان يكون وقت وجود الحادث [illegible] فيلزم ان يكون موجودا ومعدوما معا [illegible] منقسما [illegible] بعضه منقضيا وبعضه مترقبا [illegible] فيكون بعضها ماضيا وبعضها مستقبلا وهما معدومان [illegible] واما الآن [illegible] فلم يكن له وجود اما عندنا فلان [illegible] طرف الزمان والشيء اذا لم يكن موجودا امتنع ان يكون طرفه موجودا [illegible] عندهم غير مقطوع [illegible] والجواب ان الوجود المطلق اعم من الوجود في الآن او في الماضي او في المستقبل ولا يلزم من رفع الاخص رفع الاعم فكما ان المكان اذا كان موجودا لا يلزم ان يكون موجودا في المكان او في طرف منه كذلك الزمان اذا كان موجودا لا يلزم ان يكون موجودا في الماضي او في المستقبل او في الآن الذي هو طرف فيه الثانية لو كان الزمان موجودا لكان بعض اجزائه قبل البعض [illegible] تلك القبلية لا تكون بالذات [illegible] اولا فلان العلة من حيث هي علة واجب الحصول مع المعلول وهاهنا ممتنع حصول الجزء المتقدم مع الجزء المتأخر واما ثانيا فلان الجزء المفروض علة اما ان يكون علة لماهية الجزء الآخر او لوجوده [illegible] اما ان يكون علة الجزء المتقدم لماهيته [illegible] بالماهية [illegible] فيلزم كون العلة علة لنفسها وهو محال [illegible] جزء يفرض في الزمان يجب ان يكون [illegible] الجزء الآخر [illegible] الاجزاء [illegible] في الزمان غير متناهية [illegible] بعضها عن بعض

على الفرض فما يكون له من الاقسام الغير المتناهية يجب ان يكون حاصلة بالفعل متمايزة فكل واحد من تلك الاجزاء
غير قابلة للانقسام والا لكانت له اجزاء متمايزة حاصلة بالفعل فلم يكن واحدا وقد فرض كذلك هف
فلزم تركيب الزمان من الآنات المتتالية المستلزم لتركيب الجسم من الاجزاء الغير المتجزية وقد بين بطلانه على
الثالث فمحكوم عليه لامر عارض لحصول الجزء المتاخر او كون علته لامر عارض له يلزم جواز صيرورة
الغد امس والامس غدا وذلك محال بالبديهة اذ كان الجزء المتاخر يمكن ان يكون هو بعينه متقدما ما
لا حصول القبلية له بسبب عروضه في الزمان المتقدم فيلزم ان يكون للزمان زمان هذا خلف فثبت ان
تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض ليس بالعلية ولا بالطبع ولا بالشرف بعين ما ذكرناه ولا بالمكان وهو ظاهر
فهو اذن بالزمان لان اصناف التقدم منحصرة في الخمسة باتفاق العقلاء سيما الحكماء فيكون للزمان زمان وينتقل
الكلام الى ذلك الزمان وهكذا الى غير النهاية والجواب ان المتقدم والمتاخر اذا لم يكونا جزئين من اجزاء
الزمان يجب ان يكون اتصافهما بالتقدم والتاخر لاجل اقترانهما بجزئين يكون احدهما قبل الاخر بعد
واما اذا كانا جزئين من اجزاء الزمان فلا يلزم ان يكون كل منهما في زمان اخر اذ التقدم والتاخر
من العوارض التي تعرض لاجزاء الزمان لذاتها لا بملاحظة امر اخر معها فالتقدم والتاخر هو نفس
اجزاء الزمان سواء كان المتقدم والمتاخر هو او غيرها فكل جزء من اجزاء الزمان هو نفس القبل او القبلية
باعتبارين كما ان الذات البارئ هو نفس الوجود والوجود باعتبارين والجوهر المتقدم في ذاته نفس المتصل
والاتصال باعتبارين وكذلك التاخر الزماني والمعية الزمانية فان المعيين اذا كانا جميعا غير جزء
من اجزاء الزمان كانا معا بالمعية لانها انما لكونهما في جزء من الزمان واما اذا كانا احدهما جزءا منه كان
ذلك الجزء فيكون مع ومعيته باعتبارين فان قيل ان الزمان اذا كان لذاته متقدما ومتاخرا لكان كل
كذلك فهو من المضاف لانهما مجرد اضافة فينقل البحث في الزمان بمجرد التقدم والتاخر بل هو مقدار
نقيض ان يكون معروضا لهذين الوصفين لانه لا معنى لهما الا التقدم والتاخر كما ان الهيولى لما كانت
جوهرا لكنها لذاتها تقتضي القوة والاستعداد للاشياء لانها محل الاستعداد حتى يكون من مقالة

الاضافة

امكن انتجاه المتحرك اليها ففي كلامه لقيه نشر غير مرتب فاندفع ما اورده الشارح المبيدي من انه
حيث ما الاشارة الى النقطة الموهومة في وسط الخط او الى الخط المتوهم في وسط الجسم مع عدم وجود ها
لعدم تركيبها من الغير المتناهي فلا يلزم كون المشار اليه موجودا في الخارج بل يلزم احد الامرين اما وجوده
فيلزم وجود المحال الذي يتوهم المشار اليه فيه ولا يخفى عليك ان كون الغاية في الحركة الاينية انما هو توجه
المتحرك الى الجهة حكم بل واقع فان الاجسام العنصرية تحرك بعضها الى جهة الفوق وبعضها الى جهة التحت
وان لم يكن نفس الجهة علة غائية لحركتها بل الوصول اليها الا انه مما علم ايضا ان توجه المتحرك اما ان يكون
الى موجود بالفعل او الى امر سيوجد بالحركة وظاهر ان الجهة لا تحصل بنفسها بالحركة فيجب ان يكون موجودا بالفعل
اما قبل الحركة او معها وانما قلنا انها غير منقسمة فى امتداد ما اخذ الحركة لانها لو انقسمت فلا اقل من ان
يكون له جزءان فاذا صارت المسافة مقطوعة فوصل المتحرك الى اقرب الجزئين فاما ان يكون الى غير
على حركته فان يكن لزم ان يكون المقصد هو الجزء الاقرب فلا يكون للابعد دخل اصلا اذ لا يراد بالمقصد الا ما
ينتهي اليه الحركة بوصول المتحرك اليه وان لم يكن بل تحرك فاما ان يتحرك عن المقصد او الى المقصد فان
تحرك عن المقصد لم يكن ابعد الجزئين من الجهة وان تحرك الى المقصد لم يكن اقرب الجزئين
من الجهة فثبت ان الجهة موجودة ذات وضع غير منقسمة في ماخذ الحركة واذا ثبت هذا فتم حقيقة الكلام
فنقول في بيان الملازمة ان كل واحد منها اما جسماني لكونها ليست بجسم لعدم قبولها الانقسام في امتداد
ماخذ الحركة ووجب بكون الجسم قابلا للانقسام في سائر الامتدادات فهما اذن موجودة جسمانية غير جوهرية
لابطال ما سوى الجسم من ذوات الاوضاع الجوهرية فوضعها لا يكون بالذات بل بامر اخر بحيث هذا وتعين وضعها
فتعين تحدد الجهات ليس في خلاء لامتناع تحققه ولا في ملاء تخلخل متشابه اي جسم متشابه
من حيث انه متشابه سواء لم يوجد فيه اختلاف فاصلا كالجسم الذي لا يكون متناهيا او وجد فيه اختلاف ولكن
لا يكون تحدد الجهتين من حيثية اختلافه والا حصل الاختلاف كان كل الانفس لكن اثبات تحدد الجهات
لا يتوقف على ابطاله والا لما كانت الجهتان مختلفتين بالطبع ضرورة تشابه الجدود المفروضة

في الملاء المتشابه وبعد تحقق الامور المخالفة بالذات فيه فلا يكون احدها مطلوبة لبعض الاجسام كالتراب
والهواء بالطبع والآخر مهروبا عنه لذلك لما ان البعض مطلوبة لبعض اخر كالارض والماء بالطبع لا يقال الملاء اخترناه
انما المتشابه اذا كان تحدد ها في ملاء واحد متشابه فلم لا يجوز ان يكون محدد ها بحيث ملاء مع تمام الفتق لانا نقول
هذا ايضا يستلزم عدم تمايز الجهتين لان كل واحد منها على هذا التقدير يجب ان تتعين في ملاء واحد لكن بحدوده
في الملاء الواحد فرضيته صرفة وتعين بعضها لان يكون جهة منها دون غيرها مع تشابه جميعها في كونها فرضية
ترجيح بلا مرجح فبقي الجهتان غير متعينين لكنهما متعينتان هذا خلف وكذا الحال فيما اذا فرض تحدد ها بحيث ملاء
واحد غير متشابه كما يظهر بالتامل فاذا تحدد الجهات حيث كانت حقيقية جهاتية غير متعينة في خلاء وملاء في
ملاء متشابه انما يكون في اطراف ونهايات خارجة عن الملاء المتشابه سواء كانت اطرافا ونهايات لملاء غيره
لجهة الفوق فانها تتحدد بمركز الفلك وهو نهاية لخط الخارج من المحيط الى المركز وخارجة عن الملاء المتشابه الذي
هو الفلك والتحدد المستفاد من لفظ الجسم محمول على التسامح وتعميمه الملاء بالمتشابه بمجرد ما طولها قيم
بلا توقف بان المطلوب على ما ذكره هيهنا ومتى كان كذلك اي يكون الجهات متحددة وضعية باطراف
ونهايات خارجة عن الملاء المتشابه كان تحدد ها بجسم كري لان تحدد ها اما ان يكون بجسم واحد او باجسام
متعددة فان كان بجسم واحد وجب ان يكون كريا لان الجسم الذي ليس بكري لا يتحدد به جهة السفل لان جهة
السفل غاية البعد عن جهة الفوق لانها متقابلتان بالطبع فان الاجسام الطالبة لاحدهما بالطبع
هاربة عن الاخرى بالطبع وايضا احدهما اعلى وهو لا شك بالطبع والاخر اسفل قد مر بالطبع فهما طرفا متقابلا
امتداد واحد ولم يعرض في الشك ان احدهما اذا كان في غاية القرب من جسم يكون الاخر في غاية البعد عنه بالضرورة
فلا تتحدد جهة السفل بالنسبة الى ما هو بعيد عنه عن كونها سفلا وسفلية غاية بالنسبة اليه ولا
يتحدد به اي بالجسم الغير الكري غاية البعد اما اذا كان البعد خارجا فظاهر انه لا يتحدد بالكرة ولا بغير الكرة اذ كل
بعد يفرض انه ابعد الابعاد من جسم يكون الا ويفرض فرض بعد ابعد منه ولا ينتهي مرتبة من مراتب البعد الى حد بان يكون
الجسم يحدده البعد دون غيرها واما اذا كان البعد داخلا ففي غير الكرة لا يوجد حد يكون غاية القرب لبعد الداخلي

عن محيطه فان كل نقطة تفرض في المضلعات فانها كانت في غاية البعد حتى يكون لها غاية القرب من حد اخر
فان الحدود في الجسم المضلع كالمكعب موجودة بالفعل فكل نقطة تفرض فيه ما خلا النقطة الوسطية
الى واحد من السطوح يكون البعد من الوسطية بالنسبة الى السطح المقابل له فالنقطة الوسطية لا يكون غاية البعد
بالنسبة الى سطح ما فلا تتحدد في المضلع نقطة هي غاية البعد فعلى هذا لا يرد ما قيل ان اريد بغاية البعد الداخلي
غاية البعد من مجموع نهايات الجسم من حيث هو مجموع فلا نسلم انه لا يتحقق في غير الكرة لجواز ان تفرض في المكعب نقطة تكون
غاية البعد من مجموع نهاياته من حيث المجموع وان لم يكن غاية عن كل واحدة منها وان اريد غاية البعد
عن كل واحدة من نهاياته فهذا المعنى كما لا يوجد في غير الكرة ايضا اذ المركز ليس غاية البعد عن كل نقطة من محيط
الكرة لانا نقول محيط الكرة سطح واحد والنقط الغير المركزية كلها اقرب اليه من المركز واختلاف تلك النقط
قربا وبعدا بحسب الاجزاء المفروضة في المحيط غير معتبر لابتنائه على مجرد الفرض والتوهم والامور الغير المحققة
غير معتبرة فيكون المركز غاية البعد فيه فان كان المحدد جسما كريا فيتحدد بمحيطه جهة القرب عنه وهي الفوق
وبمركزه جهة البعد عنه وهي التحت وان لم يكن كريا لا يتحدد به الا احدى الجهتين وهي الفوق دون الجهة الاخرى
فلا يتحدد به جهة السفل فافرضناه محددا للجهتين لا يكون محددا لها هف وان كان تحدد الجهات
باجسام وجب ان يحيط بعضها ببعض والا اي وان لم يكن بعضها محيطا ببعض لم تتعين بها
غاية البعد لان ما هو ابعد من بعضها فهو اقرب الى الاخر في بعض الجهات وكل ما يفرض غاية البعد
عن بعضها لم يكن غاية البعد عن المجموع بل يكون غاية القرب من البعض الاخر في الامتداد لو لم يكن بينها
خلا ملاء ان يقال لان كل واحد من الجسمين المتباينين محدد فانما تتحدد به جهة القرب واما جهة
البعد فلا تتعين بشيء منهما اصلا لان البعد عنهما اما في الداخل او في الخارج وغاية البعد الخارج عن
الجسم غير متحدد به كما علمت وغاية البعد الداخلي في احدهما خارج عن الاخر والبعد الخارج عن الجسم لا يتحدد به
وايضا يلزم على تقدير تحدد احد الجهتين بالقرب من كل واحد من الجسمين المتباينين ان لا يكون تلك
الجهة واحدة معينة بل يكون جهة الفوق مثلا جهتين مختلفتين فيلزم القرب من احدهما البعد عن الاخرى

لان قرب كل جسم يستلزم البعد عن الجسم الباين له لكن الفوق جهة واحدة معينة يقصدها بعض الاجسام
بالحركة المستقيمة ويتركها البعض الاخر فلا يكون تحدد القرب بجسمين متباينين لا يقال لنا ان نكتفي في تحديد
الجهتين بجسمين متباينين باعتبار القرب فقط من غير احتياج الى اعتبار البعد بان يكون الجسمان المتباينان
مختلفين بالطبع ويتحدد بقرب كل منهما واحدة من الجهتين اللتين هما الفوق والتحت لانا نقول لما كانت تلك
الجهتان متقابلتين حتى ان اي بعد فرض من احديهما كان لغرض متلو في جانب نسبته الى الجهة الاخرى التي يقابلها
وهي السفل بالعكس فعلى التقدير المذكور لا يلزم ان يكون البعد عن احد الجسمين قربا من الاخر حال الذي على
في سمت غير الامتداد الواصل بينهما فالبعد عن احدهما الذي ليس قربا من الاخر يكون جهة حقيقية مغايرة لكل
من جهتي القرب عنهما اذ كل جهة راجعة الى الجهة الحقيقية كما مر ذكره لكن المعلوم من الجهة الحقيقية ليس الا الفوق
والتحت فقد علم ان المحدد لو كان اجساما **فيجب ان يكون بعضها محيطا بالاخر** وبه يحصل المطلب لان المحيط
من تلك الاجسام اما ان يكون كريا او لا فان لم يكن كريا لا يتحدد به جهة القرب واما جهة البعد عنه
فلا يتحدد اصلا سواء كان المحاط به كريا او غير كري لان مركز المحاط وان كان غاية البعد عنه لكن لا يكون غاية البعد
عن المحيط الغير الكروي وان كان المحيط كريا فهو كاف في تحديد الجهتين باعتبار محيطه ومركزه على ما مر بانه يقع
المحاط حشوا لا مدخل له اصلا في تحديد الجهة من حيث هي جهة وان كان وجوده ضروريا لتعيين نقطة المركز وقيل لا
بل من حيث انه غاية جهة السفل وبين الاعتبارين فرق وان خفي على بعضهم فالمحدد للجهات يجب ان يكون جسما
واحدا كريا او لزم ما ذكرنا من كونه محيطا بالاجسام المستقيمة الحركة فيكون المحدد للجهات فلكا اذ لا نعني بالفلك
الا جسما كريا محيطا بالاجسام العنصرية المستقيمة الحركة فثبت ان الجهة الحقيقية انما كانت موجودة
ذات وضع غير منقسمة في امتداد ما خذ الحركة كان الفلك كريا **فحصل المطلوب** وهو اسناد
الفلك المحدد واما اثبات الفلك المحدد من الافلاك وبيان استدارتها فيحتاج الى نظر اخر طبيعي
او هندسي وللحكماء على كروية الافلاك براهين منها طبيعية ومنها تعاليمية تؤدي ذكرها الى التطويل
واما ما نقل عن المعلم الاول وتمسك به صاحب المباحث على كروية المحدد بانه لو كان مضلعا لزم الخلاء

فيه تعريف الفلك

عند

عند خروج الزوايا من احيانها وكذا لو كان بيضيا او عدسيا لاحتاج الى الفراغ وعوضه فلا دلالة ان الكرة لا تحتاج
الى ذلك فهو من الاقناعيات وليس بقياس اذ البيضي اذا كان متولدا من دوران القطع الناقص على قطره
الاطول والعدسي متولدا من دورانه على قطره الاقصر فاذا لم يكن الحركة الا على القطر المتولد ذلك الشكل
من الادارة عليه لم يلزم الا ما لزم من حركة الكرة من عدم الاحتياج الى الفراغ والمكان ونقل الشيخ الرئيس
اعتقاد كل من مفسري كلام ذلك الفيلسوف منها ما قال ثامسطيوس في تفسيره لكتاب السماء انه ينبغي
ان يحمل الكلام على احسن الوجوه من ان الحركة المدورية في الكرة لا يقع منها بوجه من الوجوه خلاء وقد يكون ذلك
في الشكل البيضي اذا تحرك على قطره الاقصر والعدسي اذا تحرك على قطره الاطول وانت تعلم ان كلا منهما
بعد الاعتقاد لا يخرج عن الشين اذ يجوز ان يكون حركة الفلك اذا كان بيضيا على غير قطره الاطول ممتنعا
وكذا اذا كان عدسيا على غير قطره الاقصر فلا يلزم الخلاء الا على فرض محال ومستحيل فلا محذور فيه ومن الاقناعيات
ايضا قول المعلم الاول ان الشكل الكري افضل الاشكال فهو اليق بالجرم السماوي اما ان شكل الكرة افضل الاشكال
فلانه اقدمها بالطبع واتمها بالذات وما حوطها لما يجري والحكما في المقادير وما هو نظيرها الاول فلان
المتشكل به انما يتصف بالوحدة الطبيعية والمتشكل بسائر الاشكال انما يتصف بكثرة عارضة غير طبيعية اعني
الاضلاع والزوايا ولا شك ان الوحدة في الطبع قبل الكثرة واما انه بالطبع اقدم ما هو بالقسمة ايضا اثبات
جميع الاشكال المضلعة يتوقف على اثبات الكرة واثباتها لا يتوقف على اثبات شيء كما يظهر بمراجعة كتب الهندسة
فيكون اقدمها بحسب التحديد العيني والعقلي جميعا واما الثاني فلانه ... محدودة ...
محدودة هي المحيط ... محدودة هي البعد بينها ... ينقص منه الكرة ...
في الاشكال الاخر هكذا واما الثالث فلانه لا يشتمل على شكل يكون قطره مساويا لقطره ولا يشتمل عليه
ما هو مساو له في المقدار ويدل على كروية الفلك من هذا القبيل قوله تعالى وما انا لم توعدون ...
فلان القانون الهندسي شاهد على ان الاشكال التي هي ذوات الاضلاع الكثيرة تنحل الى ما هو ابسط منها
اعني المثلثات وقد تنحل بحسب تجزيتها الى مثلثات اخرى وليس مثل هذا الصنع ممكنا في الشكل الكري

في ان الفراغ والمكان بمعنى

واما الخامس فلان الجسم ذا الزاوية معرض للآفات بسبب عروضها للزاوية لخلل اطرافها عما يقتضيها على مقاومة
المصادم بخلاف الكرى لتساوى جوانبه وعدم بروز بعضها على بعض وعرض الامام وبين اولوية كروية الفلك
من هذا القبيل قوله تعالى فارجع البصر هل ترى من فطور واما ان افضل الاشكال اليق بالجرم الفلكي
فلان الجرم الفلكي هو اكمل الاجسام فيجب ان يكون مختصا بهذا الشكل الذي هو اشرف الاشكال فهذه حجة
اقناعية على كروية الفلك ذكرها الشيخ الحكيم ابو الحسن العامري في كتاب الابحاث عن الاحداث والامام الرازي
في المباحث المشرقية فصل في ان الفلك بسيط اى لم يتركب من اجسام مختلفة الطبايع
بحسب الحقيقة اى بحيث يكون لبعضها طبيعة ولبعض اخر طبيعة اخرى فان بعضا من الافلاك
وان اتصلت بجزء منه صورة كوكبية او تدويرية او خارجية لكن ليس لها في صورة مخالفة لتلك الصورة
كما في المركبات العنصرية وقد يطلق البساطة في الاجسام على معنيين اخرين احدهما ان لا يتركب
من اجسام مختلفة الطبايع بحسب الحس فيشمل الافلاك والعناصر والاخلاط الاربعة والاعضاء البسيطة
الحيوانية والمركبات المعدنية وبعض النباتات والاخر ان يكون كل جزء مقداري منه مساويا له
في الاسم والحد فيخرج منه الافلاك وبعض من الاعضاء البسيطة فان الاسم قد يكون موضوعا للطبيعة
بشرط اتصالها ببعض مخصوص لا يوجد في الجزء وحدها باعتبار ذلك الاسم كالشريان فانه اسم لما هو
التجويف وهو لانية الشكل والحركة والكون في موضع ذلك الاسم وكذا الحد له لم يصدقا على جزئه
لان جزئه غير مشارك له في تلك الصفة وان شاركه في الطبيعة فقط وفي اسم وضع لها وكذا الفلك
فان اسمه موضوع للطبيعة الفلكية بشرط اتصالها بالاستدارة فلا يصدق هذا الاسم على جزئه لانتفاء
هذا الشرط عنه هكذا قيل واقول لو كان اسم الفلك موضوعا للطبيعة مع قطع النظر عن الشرط
المذكور لما صدق ايضا على جزئه لان جزء الفلك ليس فلكا بحسب الحقيقة كما مر منا بيانه في مبحث الشكل
وقد حمل بعضهم المعنى الاخير للمعنيين بتقسيم الجزء الى ما هو بحسب الحقيقة والى ما هو بحسب الحس فقال
يندرج الافلاك والاعضاء البسيطة في المعنى الثاني دون الاول اذ فيها اجزاء مقدارية في الحس

ولا تشاركها في اسمائها وحدودها اقول التحقيق ان الجزء المقداري مطلقا ما يكون مساويا للكل في الاسم
والحد كما صرحا به ولا يكون لحقيقة الفلك جزء مقداري على ما حققنا بل الحسية كسائر الاجسام فلا يكون
الفلك مندرجا في شيء من هذين المعنيين المحمل اليهما المعنى الاخير والاجزاء المقدارية الحقيقية
بعض المركبات العنصرية كالياقوت والاعضاء البسيطة ليست هي العناصر بل العناصر اجزاء
الحسية تلك المركبات من حيث انها جسمية واما اجزاؤها من حيث انها نوع مخصوص فلا يكون الا
ما يتخذ معها الصورة النوعية التركيبية فتندرج تلك المركبات تحت كل من هذين المعنيين
الا ما يكون الاسم فيها للطبيعة ماخوذة مع صفة لا توجد في الجزء كالشريان كما مر فلا يندرج تحت
المعنى الاخير الى المعنيين لانه لا يقبل الحركة المستقيمة اى لا شيء منه ومتى كان الفلك كذلك كان
بسيطا اما بيان انه لا يقبل الحركة المستقيمة فلان كل ما يقبل الحركة المستقيمة اذا فرض فيه الحركة
فانه متجه الى جهة وتارك اخرى وكل ما هو كذا فانه اى متجه الى جهة والتارك عن اخرى على سبيل
الامكان وان لم يتحقق الفعل فالجهات متحددة قبله من حيث هو كذلك لان امكان طلب الجهة وتركها
انما يكون بعد تحددها وكلما يتحدد الجهة قبله فهو لا يحدد الجهة لان محددها قبلها فالقابل للحركة المستقيمة
ينتج ان الفلك لا يقبل الحركة المستقيمة والى هذا اشار بقوله والفلك ليس كذلك بل تحدد به الجهات
فلا يكون قابلا للحركة المستقيمة واعترض عليه بان تحدد الجهات قبل الاجسام التي هي ذوات الجهات
والحركات المستقيمة بالجسم المحدد يوجب كون ذلك الجسم متقدما عليها لان محدد الجهة لما كان سببا لها
يكون متقدما عليها وهي لا يتصور ان يوجد متاخرة عن تلك الاجسام فهي اما ان تكون متقدمة
عليها او حاصلة معها وعلى التقديرين يلزم تقدم المحدد على تلك الاجسام لان المتقدم على المتقدم
والمتقدم على المعلول متقدم كما مر في بحث التلازم بين المادة والصورة فذلك التقدم اما بالعلية
واما بالطبع وكلاهما محالان اما الاول فلانه يلزم ان يكون الجسم علة فاعلية كما بين في موضعه واما
الثاني فلان المحدد كما سبق محيط بسائر الاجسام وتقدم المحيط على المحاط يوجب بطلان الخلا كما يجيء

في اثبات كثرة العقول وهو ممتنع وجوابه ان تعدد محدد الجهات على ذوات الجهات والحركات المستقيمة
ليس من حيث انها اجسام بل من حيث انها ذوات جهات فيجوز ان يكون بالعلية بان يكون علة لها من حيث
اتصافها بهذه الصفة اللازمة لها فيجوز ان يكون بالطبع فانه رفع المحدد من حيث انه محدد يوجب رفع ذوات
الجهة من حيث انها ذوات الجهة ورفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث انه محدد ولا نعني بالتقدم
الطبيعي الا كون المتقدم بحيث يوجب رفعه رفع المتاخر من غير عكس **ومتى كان الفلك كذلك وجب**
ان يكون بسيطا اذ لو كان مركبا فاما ان يكون كل واحد من اجزائه البسيطة **على شكل طبيعي**
او قسري او البعض على شكل طبيعي والبعض الاخر على شكل قسري **لا سبيل الى الاول والا لكان كل**
واحد منها كريا لان الشكل الطبيعي للبسيط هو شكل الكرة لان الفاعل الواحد الذي هو الطبيعة
في القابل الواحدة التي هي الجسم لا يفعل الا فعلا واحدا متشابها وكل شكل غير الكرة فلان [illegible] لا
المفرطحة والمحلق فعلها [illegible] فاجاد [illegible] المركز [illegible] الطول والعرض والطبيعة البسيطة لا تفعل
من نوع واحد الا فعلا واحدا لكن [illegible] شكل الا في الكرة المجوفة الصادرة عن الطبائع البسيطة الفلكية
او العنصرية اذ يجب فيها اختلاف سطحين [illegible] بان حدبتها [illegible] الاولى [illegible] العناصر تقتضي
لنا فيها ان يكون له مكانا خاصا ووضع خاص وهيولى كل منها ايضا لا تقبل الا مقدارا معينا فالطبيعة اقتضت
[illegible] في مادة كل منها مقدارا معينا في موضع معين فاقتضت بعد ذلك شكلا يكون ذلك الشكل ابسط
الاشكال المتصورة في حق ذلك الجسم فحصل التجويف لا بمقتضى الطبيعة بالذات بل بالعرض ثم ان بعض
[illegible] الفضلاء [illegible] تقتضي عن حصول الكرة المجوفة عن الطبيعة البسيطة [illegible] يتصور بها
افتراض كرات العالم بعضها عن بعض بحيث لا يلزم حصول كرة مجوفة بالذات عن طبيعة واحدة مثلا ان عالم
الجسماني كان اولا كرة مصمتة متشابهة فحصل في شطوره من اقصى النار الى المركز هيئة منفصلة بها
انفصلت وافرزت كرة مصمتة متشابهة وبقيت فوقها كرة مجوفة هي الى الفلك التاسع الى المركز ثم عرضت
من اقصى السابع الى المركز هيئة اخرى منفصلة فانفصلت وافرزت كرة اخرى مصمتة ايضا فبقيت هي الثامن

وهكذا

وهكذا حصلت هيئات في كل [illegible] الى ان انتهى الى كرة الارض وليس شيء من هذه الهيئات المنفصلة
المتضاعفة الواردة بعضها على بعض بصورة منوعة ومتعلق بكل باق [illegible] الافراد والتفصيل نفس مجردة
او صورة منوعة ولما كان بين تلك الهيئات وتعلقات النفوس والصور بالمواد [illegible] الجزء
[illegible] جسم في مرتبة عن نفس وصورة تكون مبدأ ميل [illegible] مستديرا او [illegible] مستقيم [illegible] هذه الصورة يتصور
افراد الكواكب والتداوير والخوارج ليس كرات غير مصمتة او غير متشابهة انتهت الفاظه اقول والعجب
[illegible] نفسه بالرياضات الفلسفية وافنى عمره في تحقيق المعارف الحكمية ثم اتى بما لا يمكن تصحيحه [illegible]
[illegible] نفسه [illegible] من الخطاء والخلل الاول لانه [illegible] على تصويره كون الوجود [illegible] متعلقا بجسم واحد
ليس له في نفسه [illegible] النفوس والصور الطبيعية على الصورة الاستعدادية وانما اكتسب النفوس والصور
[illegible] بواسطة تلك الهيئات المنفصلة وقد علمت بطلان هذا القول بما سبق في مباحث الملازمة بين المادة
والصورة من ان الجسم لا يتكمل [illegible] بمجرد الصورة الاستعدادية ما لم تقترن به صورة اخرى طبيعية ولا
المادة [illegible] بمجرد الابعاد [illegible] الابعاد [illegible] وجود [illegible] صورة اخرى [illegible] الابعاد الهيولانية [illegible]
[illegible] التخلخل بالحرارة والتكاثف بالبرودة من تبدل الابعاد وبقاء الصورة النوعية الثاني ان تعلق
[illegible] هيئة منفصلة ببعض معين من ذلك الجسم [illegible] دون بعض [illegible] منه مع كونه واحدا متصلا غير متمايز
الاجزاء ترجيح بلا مرجح الثالث انه يلزم ان يكون جميع [illegible] الجسماني [illegible] واحدة [illegible]
[illegible] الجمهور [illegible] من ان هيولى كل فلك مخالفة لهيولى فلك اخر ولهيولى العناصر الرابع انه يلزم ان يكون
نفس كل كرة عالية ادون واخس من نفس كل كرة سافلة لكون الهيئات الكمالية الفائضة على السافلة اكثر مما
على العالية و[illegible] ان الجرم الاكمل [illegible] عليه النفس الاشرف فعلى قاعدته جرم الارض يلزم ان يكون الاكمل من جرم الفلك
الاقصى فيلزم ان يكون لها نفس ونفسها اشرف من نفس الفلك الاقصى وان يكون الارض دائمة الحركة الى [illegible]
[illegible] الى المبدأ الواهب [illegible] الخامس انه ما تقرر وبرهن عليه في الفلسفة
ان لكل كرة من الكرات الفلكية عقلا مفارقا تتشبه نفس تلك الكرة في تحريكها متشوقة اليه وان تلك

العقول لمبادي فاعلية لذواتها فعين تلك الافلاك وتفيض اجرامها انما تكون تلك العقول الفعالة المتقدمة
عليها لا الهيئات الطارية عليها العارضة لها المتاخرة عنها والسادس انه على ما صوروه يلزم ان لا يكون شيء من
الاجرام التي هي فوق الارض كرة مستقلة بل يكون حالها كحال التمامات الفلكية لكن لا يبالي بهذا التجويز بالتصريح به
كما فعله الشارح ان ما ذكره يناقض قولهم لكل جسم شكل طبيعي اي صادر عن طبيعته لان ما سوى الارض
والكواكب من الاجرام الفلكية والعنصرية يلزم ان لا يكون غدده على ما صوروه شكل طبيعي صادر عن طبايعها
الثامن ان قوله وما كان ثابتا من تلك الهيئات من تعلقات النفوس والصور بالمادة من المفروضات
معينة ذاتية لم يجز خلو جسم فيه من تركيبة من نفس او صورة مشتملا على تناقض لانه لو لم يكن تعلق تلك النفوس
والصور بالمادة متوقفا على الفعل والانفعال يلزم صدور الكثرة المعينة عن كل منها على ما هو مقتضى
الطبيعة الواحدة عندهم فيتهدم بناء ما هو بصدده من البناء الى غير ذلك مما لا يخفى فاقوال الحكماء
مبنية في ما يحقق في الواقع **ولو كان كل واحد منها كرة** للزم تحقق الخلاء في فرج تلك الاعضاء **لاستحالة**
ان يحصل عن مجموعها سطح كري واحد كرة متصل الاجزاء اذ يلزم حينئذ ان يكون الفلك مجموع
كرات متلاقية بينها فرج متخللة على حسبها وتلك الكرات فلا يلزم من تلاقيها سطح واحد كري
متصل الاجزاء لكن وجود مثل هذا السطح ضروري ليتحدد به جهة الفوق هف **ولا سبيل الى الثاني**
والثالث **لانه لو لم يكن كل واحد منها كرة** بل يكون جميعها او بعضها غير كرة **يكون طالبا للشكل**
الطبيعي عند زوال القاسر لا يكون دائما كذلك في مظانه **فيكون قابلا للحركة المستقيمة** فان تبدل
الاشكال لا يتاتى الا بالحركة الاينية ومنع ذلك الطلب كونه ذلك مكابرة هف لانها صحيحة متقدمة
على المحدد تقدم الجزء على الكل لما مر خلفه في تحديد الجهات فلو كانت قابلة للحركة الاينية وان كان تلك الحركة
على دائرة مركزها مركز العالم لكانت الجهة محددة لا بها هذا ثم بيانه ان الفلك لو كان مركبا من اجزاء
موجودة متغايرة بعضها عن بعض لكان سطحها ايضا منقسما في الخارج الى سطوح فتكون جهة الفوق
متعددة ويكون كل واحدة منها قائمة ومحددة لجزء واحد من الفلك فاذا تحرك ذلك الجزء حركة

اينية على المحيط كان يلزم خلاف ما هو المفروض وا علم ان امكان الحركة الاينية في جسم يتوقف على وجود الجهة وتحددها
بجسم اخر اذ على تقدير عدم الجهة وعدم تحددها لكانت الحركة الاينية ممتنعة فاندفع ما في شرح القاضي من كونه
لا نم هو تقدم الجهات على حركاتها الاينية وكذا ما في الحواشي المحررة عليه من ان اللازم على هذا الفرض امكان
الحركة المستقيمة لا القبول المقارن للفعلية التحصيل هو فعلية الحركة المستقيمة لا امكانها مطلقا وقد علم
ما ذكرنا سابقا من ان مذهبهم ان القاسر لا يكون دائميا فاندفع ما فيها ايضا من ان الا نم جواز ان يكون
ما على الشكل القسري طالبا للشكل الطبيعي لخلل في طبعه ويجوز ان تكون التخلية مستحيلة في نفس الامر وان كانت
ممكنة بالذات وا علم ان الفلك ساقط في اثبات كروية الفلك هو بقيض الاول من جهة كونه محدد الجهات
وقيد بانه والثاني من جهة كونه حافظا للزمان وبيانه ان حركته لما كانت دائمة فلو كان مركبا من اجسام
مختلفة الطبايع لكانت اجزاؤه متداعية بطبايعها الى الانفكاك والميل الى احيانها الطبيعية
وطبيعة المركب وان قسرت الاجزاء على الاجتماع لكن لا يقال بتعرية طبيعة الكل وبضعف بسبب
قسر طبايع الاجزاء بالتدريج الى ان يزول الكلية فغلبت عليها قوة طبايع الاجزاء فيعي تحلل فينقطع
الحركة فعال الكل سبيل هذا او هذا الحكم ما شابه المذكورة في الفصول الاتية من احكام محدد المكان والزمان
لكنهم يعممونها في سائر الافلاك بنوع من الحدس **فصل في ان الفلك قابل للحركة المستديرة**
هذا الفصل مشتمل على اثبات امور ثلاثة احدها ان الفلك قابل للحركة المستديرة وثانيها انه ذو مبدء
ميل مستدير يحركه بسببه على الاستدارة وثالثها انه ليس في طبعه ميل مستقيم اما الاول فالدليل عليه قوله
لان كل جزء من اجزائه المفروضة فله وضع معين ومحاذاة معينة بالقياس الى ما في جوفه
حصول هذا الوضع له ليس من مقتضى طبيعته **اذ لا يختص بان** اي بطبيعته **تقتضي حصول وضع معين**
ومحاذاة معينة لذلك الجزء بالقياس الى غيره **لتساوي جميع الاجزاء** المفروضة الفلكية **في**
الطبيعة اذ لو لم يتشابه تلك الاجزاء في الطبيعة لكانت لكل منها طبيعة خاصة تقتضي وضعا معينا
ومحاذاة معينة ثم ان يكون الفلك في اجزاء مختلفة الطبايع فلا يكون بسيطا وقد ثبت كونه بسيطا فهذا خلف

وأما اشتمال بعض الأفلاك على الكواكب والتداوير والخارج فلا يوجب نقضاً لما علمت أنها أمور حاصلة من
الفواعل لا لأجل تفاوت في أجزاء القوابل وعلمت أيضاً أن مقتضياتها ليست مخالفة لمقتضيات
باقي الأجزاء فلا وجه لتخصيص هذا الحكم لأجل ذلك بالمحدد وعدم جريانه في غيره من الثمانية كما في الحواشي
الفخرية وإذا تحقق ثبت أن الأوضاع الحاصلة لأجزاء الفلك ليست من مقتضيات طبيعتها المشتركة
فكل جزء يمكن نظراً إلى طبيعته **أن يزول عن وضعه ويصل إلى وضع جزء آخر** ولا يمكن ذلك
إلا بالحركة على وجه لم يخرج الأجزاء عن كونها متصلاً واحداً لئلا يلزم الخرق على الفلك فاحد الجوار المتفقة
عليه كما في العناصر تعينت المستديرة وأورد عليه بأن الفلك لو كان قابلاً للحركة المستديرة لكانت حركته
إلى جانب معين لامتناع الحركة إلى جميع الجوانب وحركة الفلك إلى جانب معين مع تساوي نسبته إلى سائر
الجوانب لبساطته يوجب ترجيحاً من غير مرجح وهذا محال وأجيب عنه بأن التخصيص المذكور إما لأن مادة
كل فلك من تلك الأفلاك لا تقبل إلا الحركة المخصوصة إلى الجهة المعينة أو لأن الغاية بالسافلة لا تحصل
إلا بنفل النفوس الحركة أو لأن تشبه كل فلك بمبدائه المفارق الذي هو معشوقه لا يحصل إلا بتلك الحركة وفي
الحواشي الفخرية أما أن نورد مثل هذا المنع في أصل الدليل بأن نقول يجوز أن يكون حصول وضع معين للأجزاء
لا لنفس الطبيعة بل لأمر آخر وإن لم نعلم بخصوصه قلت هذا المنع لا يقدح في صحة الدليل بل يقدر ه
لأن حصول الوضع المعين إذا لم يكن لنفس الطبيعة لكانت نسبة الطبيعة إلى سائر الأجزاء نسبة ما حصل
فكان الفلك في ذاته قابلاً لسائر الأوضاع ونحن لا ندعي ههنا غير هذا وفي شرح القاضي قد انضم إلى الإيراد
المذكور إيراد آخر وهو قوله وأيضاً فإذا تحرك البسيط على الاستدارة فلا بد هناك من قطبين معينين
ساكنين ومن دوائر مختلفة متفاوتة في الصغر والكبر يرسمها النقط المفروضة فيما بينهما
بحركات مختلفة اختلافاً عظيماً بالسرعة والبطء مع تساوي جميع النقط المفروضة في ذلك البسيط وصلاحيتها
للقطبية والسكون ورسم الدائرة الصغيرة والكبيرة والحركة البطيئة والسريعة وأنه ترجيح بلا مرجح
أقول تعيين هذه الأمور تابع لتعيين الحركة فلا ترجيح من غير مرجح ولعله قصد توضيح الإيراد المذكور

أولاً لا قصد إيراد آخر على الدليل وإن كان الظاهر من كلامه هذا الأخير ولقائل أن يقول إن الحالة
التي تقتضي كون جزء من الفلك قريباً من محدبه وجزء آخر منه قريباً من مقعره بحيث يمتنع تبدل أحدهما
بالآخر مع تشابههما في الطبيعة فلتكن مقتضية لكون كل من الأجزاء على وضع مخصوص ومحاذاة مخصوصة
مع كونها متحدة الحقيقة لكن يجاب بأن الفلك لما كان متصلاً واحداً أمكن أجزاؤه فرضية فلا تبدل الجزء
الفوقاني إلى الجزء التحتاني يلزم الخرق على الحركة المستقيمة وهما محالان في الفلك بخلاف تبدل الأوضاع للأجزاء المفروضة
بالنسبة إلى ما في جوفها فإنه لا يوجب الحركة المستقيمة بل يتأتى ذلك بالحركة على الوضعية الغير الممتنعة على الفلك
أقول وهذا الجواب ليس بشيء لأن جواز الحركة المستديرة على الفلك حتى إمكانها في الواقع هو أول البحث التحريري
الحقي الذي يجوز مجرد الاحتمال العقلي لعدم قيام البرهان على امتناعه لا يوجب تساوي الطرفين
في الواقع فلا يأتي تعيين أحدهما فإذن الأول أعم من الثاني والعام لا يوجب الخاص فلا ينافي نقيضه كالأولى
أن يقال كون بعض أجزاء الفلك فوق وبعضها تحت أمر يقتضيه حيثية الفلك لذاتها بخلاف أوضاعها
المعينة بالقياس إلى ما على ما في جوفها فإن التحتم لا يتصور في شيء إلا بأن يكون لأجزائه بعضها إلى بعض
نسبة خاصة بها يتحقق اختلاف تلك الأجزاء بالفوقية والتحتية واليمنة واليسرة فهي من ضروريات هوية الجسم
ووجوده وأما نسبتها إلى الأمور الخارجية فهي ليست من الضروريات إلى الأجسام بعدها فالأولى ليست معللة
بشيء أصلاً والثانية فإنها تحتاج في ثبوتها إلى علة فعلتها في الأفلاك إن كانت الطبيعة الفلكية أو أمراً لازماً
لها يلزم المحذور المذكور وإن كانت أمراً مفارقاً لها يلزم إمكان التبدل المستلزم لقبول الحركة الوضعية
لامتناع الحركة الأينية وأما الثاني فأشار إليه بقوله **ونقول أيضاً يجب أن يكون فيه مبدأ ميل**
مستدير يتحرك به ما ليحاذي في الجسم مغايرة للحركة تقتضي الطبيعة بواسطتها الحركة لو لم يعق عائق
ويعلم مغايرته لها بوجوده بعدها في الحجر المرفوع باليد والزق المنفوخ المسكن تحت الماء **وإلا** أي وإن
لم يكن الفلك ذا مبدأ ميل مستدير **لما كان قابلاً للحركة المستديرة لكن التالي كاذب لما تقدم فمثله**
في الشرطية أنه لو لم يكن في طبعه مبدأ ميل مستدير المناسبة لها ترك اللفظ فيراد الاقتصار على الحصر

او تركه لفظ صيغاً او كون الطبع بمعنى الحقيقة كلا خيرا و لى فلا يكون فيه ميل اصلاً اذا الميل اما ان يكون طبيعيا
او قسريا فيمتنع ان يتحرك على الاستدارة لان الميل كما ذكرنا اثر الطبيعة في احداث الحركة وحدوث
المعلول عن العلة التي لها اثر في احداثه بدون تلك الاثر محال واذا امتنعت الحركة المستديرة على الفلك
لما كان قابلا لها فثبت الملازمة وبطلان التالي يعلم بما سبق من البيان في هذا المقام واشار الى السؤال المشهور
ولم يتعرض لجوابه تقريره ان الامكان الذاتي لشيء لا ينافي امتناع وقوعه لاجل عدم علته التي هي الميل المستدير
اقول يمكن دفعه بان هذه المسئلة وامثالها انما يحكم على شيء بحكم من جهة قبوله الذاتي وامكانه الفطري
نظرا اجماليا لوجوده انما يتحقق في الابداعيات وما هو فوق الكون دون عالم الاتفاقات فان الاسباب العرضية
التي قد يمنع القابل عن ما يستحق لذاته ويصده عما يستوجبه بحسب ماهيته وذلك لان العلل للاشياء
التي هناك ذاتية والامكانات فيها كاشفة عن وجوبات ناشية عن علل ايجابية واما امكان العدم للطول
الاول فالوجه في ذلك ان الامكان فيه مجرد اعتبار عقلي لا يثبت في نفس الامر بل عند ملاحظة المهية منفصلة
مجردة عن غيرها في هذا الاعتبار لا موجودة ولا معدومة فلا يثبت لها شيء بحسبه وبالجملة القاعدة
قاعدة كلية ثابتة عندهم محصلها ان الفلسفية هي ان كل كمال وخير وفضيلة يمكن لشيء في عالم الابداع ع
بحيث لا يؤدي الى شر وفساد في النظام فهو واجب الحصول من الواهب الجواد المتعالي عن النقص والبخل
والتغيير فبهذه القاعدة تثبت هذه المسئلة ونظائرها اذ لا شبهة في ان ذات الفلك وقبوله لها
مطلق الحركة المستديرة امور سابقة على الاكوان الاتفاقية والموانع العرضية وانا قلنا لو لم يكن في طبعه
مبداء ميل مستدير لما قبل الميل المستدير القسري من الخارج لانه لو قبل الميل القسري فتحرك من خارج
لتحرك بتلك القوة القسرية مسافة معينة في زمان معين لعدم تقرر الحركة في الآن فيكون ذلك
الزمان اقصر من زمان حركة ذي ميل طبيعي معاوق للميل القسري لاختلاف جهتي تحريكهما يتحرك بمثل
تلك القوة القسرية في عين تلك المسافة مثلا اي وان يكن زمان حركة الجسم الاول اقصر من زمان
حركة الجسم الثاني مع ان الثاني فيه عائق طبيعي وللاول عديم العائق اصلا او مع عائق غير طبيعي مشترك بينهما ايضا

لكان

لكان الشيء الذي هو الحركة مع العائق الذي هو الميل الطبيعي كهي لا مع هذا خلف وذلك الزمان
الاقصر له نسبة مقدارية لا محالة الى الزمان الاول لان الزمان مقدار ولكل مقدارين من نوع واحد
لا بد ان يكون بينهما نسبة مقدارية ولكن زمان عديم الميل عشر زمان ذي الميل مثلا فاذا فرضنا ذا ميل اخر
ميله اضعف من الميل الاول بحيث يكون نسبته الى الميل الاول مثل نسبة الزمان الاقصر الذي لحركة
عديم الميل الى الزمان الاطول الذي لحركة ذي الميل الاول فيكون لا محالة عشره فيتحرك ذو الميل الثاني
بتلك القوة القسرية وبمثلها في مثل زمان عديم الميل مثل مسافة اي مسافة حركة عديم الميل لان الحركة
تتزايد سرعتها وتتنقص اي تقصر زمانها وتطول بقدر انتقاص القوة الميلية المعاوقة وازديادها
في الجسم المعين في المسافة المعينة فكلما كان الميل المعاوق فيها اقل كان زمان الحركة اقصر وكلما كان الميل
اكثر كان زمان حركته اطول لانه لو انتقص شيء من القوة المعاوقة التي في الجسم ولا تزداد السرعة
اللازم لقصر الزمان او ازداد شيء منها ولا تنتقص السرعة اللازم لطول الزمان لم تكن القوة الميلية
مانعة من الحركة هف واما بطء الحركة القسرية في الاجسام المتخلخلة كالقطن والاجسام الصغيرة الحجم
كالذرات فانما هو لاجل قلة القبول والاحتمال للفعل لا لاجل استقلال القوة الميلية المعاوقة فلا يرد بها النقض
على هذه القاعدة فظهر ان الجسم القابل للميل والذي لا ميل فيه متساويا في الزمان المستلزم لتساويهما في السرعة
وهو محال واعلم انه لا بد للحركة من امور ثلثة زمان ومسافة ومرتبة من السرعة والبطوء وكل حركتين
متفقتين في امرين من هذه الامور فلا بد من اتفاقهما في الامر الثالث ايضا وكل متفقتين في واحد من هذه
الامور ومختلفتين في احد الامرين الباقيين على نسبة فلا بد من اختلافهما في الامر الاخر منهما على تلك النسبة
فان اتفقتا مثلا في حد من السرعة والبطوء واختلفتا في الباقيين كانت نسبة السرعة الى البطوء كنسبة الزمان
القصير الى الزمان الطويل واذا اتفقتا في الزمان واختلفتا في الباقيين كانت نسبة السرعة الى البطوء كنسبة
المسافة الطويلة الى القصيرة وعلى هذا فذو الميل الاول وعديم الميل من الاجسام الثلثة لما لم يكن اتحاد
حركتيهما في حد من السرعة والبطوء ويكون اتحادهما في احد الباقيين ففرض الاتحاد في تلك الاجسام اما باعتبار

المسافة كالفعل التام واللازم على هذا التقدير اتحاد الجسمين القليل الميل والعديم الميل في الزمان ايضا وايجاب
الزمان كما ظاهر واللازم ح اتحادهما في المسافة ايضا على التقديرين فالمخلف لازم وهو اتفاق الحركتين
في الامرين من الامور الثلثة المذكورة مع خلوه لما في واحدها واما ما اورد في هذا المقام من عدم تسليم امكان
ذي ميل يكون نسبة ميله الى ميل ذي الميل الاول كنسبة الزمانين او المسافتين لاحتمال انتهاء الضعف
في الميل الى ما هو اضعف منه ثم على تقدير تحقق ميل يكون على النسبة المذكورة عدم تسليم كونه معاوقا للميل
القسري لجواز ان تنتهي المعاوقة على قدر من القوة بحيث لا يوجد بدونها ثم الحكم بكون نسبة الزمانين متعادلة
و نسبة المعاوقتين عددية فيندفع بان مراتب الشدة والضعف في القوى والكيفيات كمراتب الزيادة والنقصان
في المقادير لا يقف في شيء من الجانبين عند حد لا يمكن لها التجاوز عنها بحسب الكيفيات كما ان الاجسام
لا تنتهي في الانقسام الى ما لا يقبل القسمة ولا في الازدياد الى ما لا يحتمل الزيادة عليه الا لمانع خارج عن الطبيعة
الجسمية فكذلك الميل في تنقصه وازدياده فانه وان بلغ غاية الضعف له اثر في المعاوقة غاية ما
في الباب ان معاوقته تكون خفيفة وان حال ما يتعلق بالمقادير من حيث قبولها الزيادة والنقصان تبعية
المقادير كحال المقادير في سائر الاحكام كقبول المساواة والمفاوقة والعادية والمعدودية والتشارك
والتصمم والفرق بينه وبين المقادير بكون تلك الاحكام في احدهما بالذات وفي الاخر بالعرض واعترض العلامة
القوشجي بان الحركة اما ان يمكن ان يكون بدون المعاوقة في زمان او لا يمكن فان امكن نقول بعض من زمان الحركة
في زمان ذي المعاوق القوي وانما بازاء نفس الحركة والباقي بازاء معاوقته فعلى هذا يزيد زمان حركة ذي المعاوق الضعيف
على زمان حركة عديم المعاوق بما يقتضيه نسبة المعاوقتين وان لم يمكن بطل الاستدلال لابتنائه على فرض امر
يكون بعضها محالا فلعل منشأ المحال ذلك المحال لا الخلو الجسم عن المعاوق اقول لا يكون في الجواب اختيار الشق الاول
ولا يلزم منه بطلان الاستدلال وذلك لان حاصل البرهان ان وقوع الحركة من عديم المعاوق في زمان محال اذ لو امكن
لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة التي هي حركتا الجسمين الاخيرين على النهج المذكور بل محال وهو تساوي زمان
حركة ذي المعاوق مع حركة عديم المعاوق وان لم يكن وقوعها في زمان محالا لكن لا حركة فيه الا وتكون في زمان

فرقها الا في زمان ايضا محال وعن هذا تبين ان حركة عديم المعاوق مطلقا محال وهو المطلوب ويمكن اختيار
الشق الثاني لكن الاعتراف بكون الحركة غير مقتضية لزمان على تقدير وقوعها الآنيا في الجزء بكونها
مقتضية له في نفس الامر فالجزء بحال بذلك وح يستظهر ان يستدل هكذا ايضا لو وقعت حركة من الجسم العديم
الميل لكانت في زمان لا محالة والا لزم تخلف الملزوم عن لازمه ولو كانت فيه لزم تساوي عديم المعاوق
وانه محال فلم يكن في زمان وهو ايضا محال لوقوع الحركة من الجسم العديم الميل مطلقا محال وهذا الاعتراض اورده
جماعة من المتاخرين منهم الشيخ ابو البركات البغدادي والامام الرازي بل حاصله هو ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا
وبسبب المعاوقة زمانا اخر فيجتمع واحدة المعاوقة ويختص احدهما فاقدها فاذن زمان نفس الحركة
غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها فيختلف زمان الحركة بعد انضياف
من ذلك ليس فلا يلزم على ذلك التخلف المذكور وتقريرها استفيد من كلام خاتم الحكماء المحقق الطوسي في جوابه
على وجه لا يرد عليه شيء من الايرادات التي ذكرها شارح التجريد وغيره وهو ان قول المعترض ان الحركة بنفسها
تستدعي زمانا ان عنى بانها لا مع حد من السرعة والبطء تستدعي زمانا فهو ظاهر البطلان لان الحركة لا تنفك
عن السرعة والبطء وما لا ينفك عن شيء لا يتصور اقتضاؤها امرا بدون ذلك الشيء وخلافه الاقتضاء وان عنى
بانها مع قطع النظر عن حد من السرعة والبطء تقتضي قدرا من الزمان فهو ايضا فاسد لان نسبة الحركة الى
حدود السرعة والبطء كنسبة الجنس الى الفصول في البسائط من الانواع ولا تقوم للجنس في النوع البسيط لا
بحسب الخارج ولا بحسب العقل الا بالفصل فهو لا تقوم له في نفس الامر لا يقتضي شيئا اصلا وكذا ان كان المراد
منه ان الحركة باهيتها تقتضي قدرا من الزمان والا لزم ان يكون زمان الحركة ومن زمان بعض منها متساويين
وهو محال اذ زمان بعض الحركة بعض زمان تلك الحركة بل الحركة من حيث انها حركة لا تقتضي من الزمان والمسافة
الا امرا مطلقا واما القدر المعين منها فانما تقتضيه الحركة المخصوصة وان كان المدعى ان الحركة مستقلة مع قطع
النظر عن العائق تقتضي زمانا ومع العائق زمانا اخر فنقول ان الحركة انما يقبل الشدة والضعف بحسب
حدود السرعة والبطء ولا يتصور هويتها الا مع حد من تلك الحدود فلا بد من تحصلها في ضمن مرتبة

من مخصص

منها والمخصص لا يمكن ان يكون هو الطبيعة لعدم التفاوت فيها ولا القاسر ايضا لانها القسرى الطبيعة
كما بيّن في محله نعم اذا كانت الحركة نفسانية فالنفس ان تحدد حال الجسم السرعة والبطوء بواسطة ادراك مرتبة
منها بقوتها الخيالية يكون ملائمة لها فينبعث عنها الميل بحسبها وبحسب الميل تحصل الحركة على حد معين من السرعة
والبطوء فلو فرضنا ارتفاع جميع ما لا يجب وجوده مع الجسم بحسب ذاته من حيث هو هو لا يمكن تحقق
الحركة لعدم وجود المحدد لحركة اللهم الا اذا كانت الحركة نفسانية فانها تحدد النفس حالها من السرعة
والبطوء بحيث تخيل حد معين ملائم من الحدود وانبعاث ميل نفساني بحسبه يحصل الوجود الحركة على ذلك
الحد فاما في الحركات الطبيعية فلما لم يكن للطبيعة تفاوت لا شعور بالملائمة وغيرها فلا يتصور فيها
ذلك بل هو بحسب ذاتها تكاد ان يحصل الحركة في غير زمان لو امكن وكذا في الحركات القسرية ايضا اذا فرض
القاسر عالما ثم ما يمكن ان يكون لا يقع بسببه تفاوت ولا له شعور ايضا بالملائمة وعدمها كما بيّن في
مظانه واذا كان الميل في ذاته امرا مختلفا متفاوتا في كل من تينك الحركتين احتيج الى ما يحدد ميلا
يقتضيها حال الاتحد بها فانها التفاوت التي بسببه تعيين الميل وما يتبعه من مرتبة معينة من مراتب
الحركة سرعة وبطوء ايجابه يكون خارجا عن القوة المحركة سواء كان خارجا عن المتحرك او غير خارج عنه وهو
المسمى بالمعاوق الخارجي والداخلي اما المعاوق الخارجي فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء
بالرقة والغلظ واما المعاوق الداخلي فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذاتها التي لا تقتضي
شيئا وما يعوقه عن اقتضاء ذلك بل انما يعاوق الحركة القسرية كالطبيعة والنفس اللتان هما
مبدأ ان للميل الطباعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة
والبطوء من الحركة ويلزم منه ارتفاع الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحالة عين الحركتين تارة على
امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب معاوق داخلي فاثبتوا مبدأ الميل
طبيعي في الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسرا كما في مسئلتنا هذه ووجه الاستدلال في المسئلتين ان خلاف
المعاوقة لما كانت مقتضية لاختلاف السرعة والبطوء كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة

بازاء البطوء كانت نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة فيها على التكافؤ وكنسبة
الزمان الى الزمان على التساوي فاذا ثبت ذلك فلنفرض متحركا عديم المعاوقة لقطع مسافة ما في زمان ما واخر مع معاوقة ما
يقطعها فيكون لا محالة في زمان اكثر وثالث مع معاوقة اقل من الاول على نسبة الزمانين فهو لا محالة يقطعها في زمان مساو
لزمان عديم المعاوقة ويلزم من ذلك تساوي وجود المعاوقة وعدمها الا ان يجعل حركة عديم المعاوقة لا في زمان
بل في آن لا ينقسم وهو ايضا محال لما مر فهذا تقرير كلامهم على وجه يوافق مرامهم ولنرجع الى ما كنا فيه من شرح الكتاب
فنقول ان المصنف لما استشعر انه يجوز لاحد ان يقول الحق لزوم المحال المذكور انما نشأ من امر اخر غير فرض تحرك
الجسم الذي لا ميل فيه من الامور المفروضة المذكورة في الدليل فيبطل ذلك الاحتمال بقوله **وهذا المحال انما لزم من فرض**
تحرك الجسم الذي لا ميل فيه او من فرض الميل الذي نسبته الى الميل الاول كنسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل
الاول اي من فرض المجموع من حيث مجموع **لكن فرض الميل على النسبة المذكورة ممكن** بالضرورة لكن لا يلزم منها لا
وكذا المجموع من حيث المجموع ممكن اذ لو كان محالا لاستحالته اما ان يكون لاستحالة عدم الجزئين فيرجع هذا الى محالية حركة
عديم الميل او الى محالية حركة ذي الميل على النسبة المذكورة كما مر او لاستحالة صفة الاجتماع وذلك انما يكون لو تحقق
التنافي بين الامرين كما في مجموع النقيضين فان كلا منهما ممكن والمحال اجتماعهما لا غير وفيما نحن بصدده ليس التنافي
لعدمه ثابتا في الاجزاء فتعين محالية احد الاجزاء كما اشار بقوله **فهذا المحال انما لزم من فرض تحرك الجسم الذي**
لا ميل فيه اصلا فيكون محالا فالفلك لما كان قابلا للحركة المستديرة فوجب ان يكون فيه مبدأ ولما امتنع فيه مبدأ
الميل المستقيم كما سيأتي فثبت ان مبدأ الميل فيه مبدأ الميل المستدير وهو المط واما الامر الثالث فاليه بقوله
ونقول ايضا ان الفلك لا يكون في طبعه اي ما في ذاته على ما مر **مبدأ ميل مستقيم** فالدليل عليه بوجهين الاول
ان الحركة المستقيمة ممتنعة عليه كما سبق فوجود ذلك الميل فيه يكون معطلا ضايعا ولا معطل في الوجود والثاني
انه لما ثبت ان الفلك بسيط ليس فيه تركيب قوى وطبايع بل له طبيعة واحدة مقتضية للميل المستدير فلا يجوز
ان يقتضي الميل المستقيم **والا لكانت الطبيعة الفلكية الواحدة تقتضي الامرين المتنافيين** اعني التوجه
الى الشيء بالحركة المستقيمة والتصرف عنه بالحركة المستديرة **هذا خلف** فلان الميل المستقيم وان اقتضى توجه الجسم الى جهة

كون المستدير لا نم انه يقتضي صرفه عنها بل لا يقتضي شيئا منها اصلا ورده بان الميل المستدير وان لم يقتض صرف
كل الجسم عن الجهة لكنه يقتضي صرف كل الاجزاء عنها بديهة فلو اجتمع الميلان في جسم لزم تحقق التوجيه والصرف معا
من الطبيعة الواحدة بالنسبة الى الاجزاء وهو محال واما القول بان ذلك الصرف على وجه لا يؤدي الى التوجه
فلا منافاة بينهما كما في الحواشي ففي غاية السقوط كما يظهر بالتامل واعلم ان هيهنا ابحاثا الاول ان الطبيعة
العنصرية تقتضي الحركة والسكون باعتبار الخروج عن الحيز الطبيعي والحصول فيه فلم لا يجوز ان يكون للطبيعة الفلكية
حالتان تقتضي ميلا مستقيما بتوسط احديهما وميلا مستديرا بتوسط الاخرى والثاني ان اقتضاء الطبيعة امرين
متنافيين بانفرادها واما بحسب اعتبارين فلا والثالث ان الكرة المدحرجة متحركة وضعية واينية فيكون
فيها مبدأ ميلين مختلفين اذ لو لم يكن فيها مبدأ احد الميلين لما قبلته الشيء ليس خارج عنها ثم
الثالث ان حركة الماء من الهواء الى الارض طبيعية وكذا حركته منها الى الهواء ايضا مع ان احديهما الى المركز
والاخرى على المركز فتكون طبيعة واحدة تقتضي توجهها الى شيء وهو وسط العالم وتقتضي ميلا عنه بحركة
لا الى الوسط الرابع ان النار لها مبدأ ميل مستقيم من الوسط وهو ظ ولها ايضا مبدأ ميل مستدير حول
الوسط بدلالة حركات ذوات الاذناب ونحوها الخامس انه قد اثبت خاتم الحكماء محقق الحق [illegible]
الفلكية كبيرة محيطة وصغيرة محاطة مماسة لها على نقطة مشتركة بين سطحيهما بحيث يكون قطر المحيطة
ضعف قطر المحاطة والنسبة بين حركتيهما هذه النسبة لكن على التكافؤ فاذا فرض مركزها مركز الكوكب
في مبدء الدور على خط مستقيم هو قطر المحيطة ففي تمام الدورة يتحرك الكوكب على قطر واحد منها مرتين
صعودا ونزولا فيلزم من هذا ومن قولهم كلما في الافلاك من الكواكب وغيرها لها حركة وضعية على نفسها
اجتماع الميلين المتنافيين والجواب اما عن الاول فبان اقتضاء الطبيعة العنصرية الحركة والسكون
بالحقيقة اقتضاء شيء واحد وهو الكون في المكان الطبيعي فان كان ذلك الكون غير حاصل فذلك الاقتضاء
يستلزم حركة تحصله فاقتضاء الحركة في تلك الحالة نفس اقتضاء ذلك الكون لا غير وان كان حاصلا
فاقتضاء السكون ليس ان السكون امر وجودي اقتضته الطبيعة في تلك الحالة بل معناه انها لا تقتضي الحركة

التحريك

ل

بل اقتضت نفسها اقتضاء اوليا فلم تقتض الا شيئا واحدا هو الحصول في المكان الطبيعي واما اقتضاء
الميلين وان لم يكن فيهما اقتضاء امرين متغايرين لانه لا يمكن انفكاك احدهما عن صاحبه واليه من كلام المحقق طبيعي
يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس من الاوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة ولهذا لا تكون الحركة
المستديرة طبيعية لجسم بخلاف المستقيمة كما ستعلم هذا ما ذكروه في الجواب وانت تعلم ان السؤال
ان لم يورد بطريق النقض بل اورد بطريق المناقضة بان يقال لا نم انه محال اقتضاء الطبيعة الواحدة
امرين متنافيين بكيفيتها لانه واقع في الطبيعة العنصرية فلا يمشي هذا الجواب لانه كلام على السند
اللهم الا ان تدعى مساواة السند للمنع فيندفع المنع باندفاع السند ويصح الجواب واما عن الثاني فبانا لا نم
ان الكرة المدحرجة ذات طبيعة واحدة هكذا قيل واقول الاولى ان يقال ان الكلام هيهنا في الميلين الذاتيين
ولا نم ان كلا من الميلين في الكرة المدحرجة ذاتيان بل احدهما وهو الميل المستقيم فقط ذاتي لان حركتها المستقيمة
ذاتية وان كانت بالقسر والاخر وهو الميل المستدير فيها بالعرض لان حركتها المستديرة عرضية اي غير حاصلة بالذات
كما ان الحركة حركة كل الجسم حركة وضعية ذاتية يلزمها حركة جزئه حركة اينية عرضية كما في الفلك كذلك قد تكون
حركة جزء الجسم حركة اينية ذاتية على وجه خاص مستلزمة لحركة كله حركة وضعية عرضية كما في الكرة المدحرجة وبهذا يجيء
الجواب بعينه عن النقض الرابع والخامس واما عن الثالث فبان حركة الماء على وجه الارض لا يكون الا على سبيل الانحدار
فيكون طبيعيا لانه في الحقيقة حركة الى السفل لكنه لما لم يكن الموضع الذي يتوجه اليه اخفض من الموضع الذي يتوجه
عنه لم يتوجه اصلا **فصل في ان الفلك لا يقبل الكون والفساد والخرق والالتيام** اعلم انه قد تفرعت
على المسئلة السابقة اعني كون ان الفلك ليس في طباعه ميل مستقيم عدة مسائل منها ما ذكره المصنف وهي انه لا يتكون
الفلك بها الا ولى ان يوجد من صانعه على سبيل الابداع لا بان يكون عن جسم يعيدا اليه وكذا فساده على سبيل الفناء
لا بان يفسد الى جسم اخر وهذا معنى قول كبراء الفلاسفة ان السماء غير مكونة ولا فاسدة لكن العامة من المتفلسفة
صرفوا هذا المعنى الى الحدوث والفناء مطلقا اي على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود سواء كانت هناك هيولى
يقبلها اولا وامعنوا في الالحاد لقولهم بقدم العالم والثانية انه لا يجوز عليه الخرق والالتيام اما الاولى فلانه

لا يقبل الكون والفساد ونبيّنها بقوله **فلان محدد الجهات** قال الشيخ لان الثابت من الاحكام ليس للقدر
المحيط من المحدد مما ان غير القدر المحيط منه غيرها بل بعض الاحكام فغير ثابت مامر ولعل المراد بالمحيط المحيط اول
ثانيه ظاهر لان المحدد لما ثبت بساطته لا يكون بعض اجزائه كائنا وبعض اخر سبعا او بعض منها قابلا للخرق
وللالتيام وبعض اخر غير قابل لها الى غير ذلك من الاحكام انه الاولوية في ابعاض كل المتصل كما قدمنا مرارا **ولا شيء**
من المحدد للجهات بقابل للكون والفساد ينتج ان الفلك لا يقبل الكون والفساد **اما الصغرى فظاهر** مما بينه في الفصل الاول
من هذا الفن واما الكبرى فلانه لا شيء من محدد الجهات بقابل للحركة المستقيمة وكلما يقبل الكون والفساد فهو قابل
للحركة المستقيمة ينتج من الشكل الثاني لا شيء من محدد الجهات بقابل للكون والفساد اما الصغرى فقد ثبتت في الفصل
الثاني **واما الكبرى فلان كل ما يقبل الكون والفساد فلصورته الحادثة حيز طبيعي ولصورته الفاسدة**
حيز اخر طبيعي لما بيّنا في الفصل الخامس من الفن الاول **لان لكل جسم حيزا طبيعيا** قيل هذا غير كاف في المغايرة
بين الحيزين بل يحتاج الى ضم مقدمة اخرى ما يقال ان الحيز الواحد لا يقتضيه طبيعتان مختلفتان نوعا وهي مما لا بد له
من دليل واجيب عنه بان اقتضاء الطبيعة لحيز ما انما هو بواسطة ما اقتضاه من لوازمها الخاصة كالحرارة
للنار والبرودة للارض فعلى هذا ان اقتضت طبيعة اخرى ذلك الحيز بعينه فاما ان يشاركها في تلك اللوازم
فلا مخالفة بينهما بالحقيقة بل هما فردان من نوع واحد والا فالثانية غير مقتضية لذلك الحيز لعدم اقترانها
باللواحق الثانية التي لها دخل في اقتضاء ذلك الحيز **وكل ما هذا شانه** اي الذي له صورتان الكائنة والفاسدة
حيزها الاخرى منهما **فهو قابل للحركة المستقيمة لان الصورة الكائنة اما ان تحصل في حيز طبيعي او في**
حيز غريب الحيز هيهنا يجب حمله على المعنى الاعم من المكان ليشمل المحدد فيكون الظرفية تجوزية من باب التشبيه والمغطاة
في استعارة لها **فان حصلت في حيز غريب فكانت تقتضي ميلا مستقيما الى حيزها الطبيعي وان**
حصلت في حيز طبيعي فالصورة الفاسدة كانت قبل الفساد حاصلة في حيز غريب فكانت تقتضي
ميلا مستقيما الى حيزها الطبيعي واما المسئلة الثانية وهي **انه لا يقبل الخرق والالتيام** فهو بيّنها
بقوله **فلان ذلك ايضا انما يحصل بالحركة المستقيمة** حمل الباء على السببية كما حمله القاضي غير صحيح لانه

على

فيه الرد على الحركة المستقيمة

[illegible]

على ان الكون والفساد بالحركة المستقيمة مع انها يستلزمها لها بل على معنى التلبس والمراد بالحركة المستقيمة ما يحصل
بها للجسم التوجه الى جهة والصرف عن اخرى لجهة مخصوصة في الفوق والتحت والمراد من الجهات الجهة الحقيقية
على ان تحدده الجهتين وكذا اجزاؤه لا يقبل الحركة المستقيمة فلا يكون المحدد قابلا للخرق والالتيام ثم المحدد والمذكور
بقي هيهنا احتمال ان يحصل الخرق من جهة حركة بعض اجزائه على الاستدارة كما ذهب اليه بعضهم حيث توهم
ان الكواكب متحركة في افلاكها كحركة الحيتان في الماء ولا يبطله بعلم الهيئة لان حركاتها بالزمان تكون متشابهة
حول مراكز افلاكها اي لا تسرع ولا تبطؤ ولا تقف ولا ترجع ولا تنعطف فدفعه صاحب المطارحات بانه لو كانت
الافلاك قابلة للخرق وقد برهن على كونها ذات حيوة فعند حصول الخرق فيها وتبدل الاجزاء فان لم يحس
فليس جزء منها المخرق له نسبة الى الاخر الجامع ادراكه ولا خبر لها اجزائها مما جرى لنفسها قوة في بقائها جامعة
لتلك الاجزاء فلا علاقة لنفسها مع بدنها وقد قيل انها ذات حيوة وان كانت يحس فلا يحس التالم بتبدد
الاجزاء فانه شعور بالمنافي وكل شعور بالمنافي اما الم او موجب لالم فاذا كان كذلك وكانت الكواكب تخرقها
بجريها كما توهم بعض الناس فكانت في عذاب دائم وسنبرهن على ان الامر الدائم غير الكون الا شرف فلا يتصور عليها
هذا
انتهى قوله الشريف وهو عندي من البراهين القوية وان كان عند غيره من الخطابيات بل ما هو دون منها ولولا مخافة
التطويل لذكرت عليه عدة من الابحاث يناسبها واجبت عنها بمقدمات مسلمة عند الجميع ومنها ما لا يتعرض
له المصنف وهي ستة الاولى ان نوعه منحصر في شخصه لامتناع طبيعته عن قبول الفصل والوصل لاستلزامها الحركة
المستقيمة كما سبق الاشارة اليه في اوايل الكتاب الثانية انه لا يتغذى فلا يتحلل عنه شيء لانه لا يقبل الحركة
المستقيمة الثالثة انه لا يجوز عليه الحركة الكمية لاستلزامها حركة الاجزاء على الاستقامة فلا نمو له ولا ذبول
لانهما فرعا التغذي وهو منتف فيه الرابعة انه لا توليد له لكونه فرع التغذي ولان نوعه لا يتعدد ولان غاية
التوليد حفظ النوع وتبقيته فلا يمكن بقاء شخص الفلك ليس كذلك لدوام حركته فلا حاجة له
الى التوليد الخامسة انه لا يكون له شهوة ولا غضب اذ المقصود منهما حفظ الشخص والنوع بواسطة
جذب الملائم ودفع المنافي فلا يتصور شيء منهما الا في الكائن الفاسد السادسة انه طبيعة خامسة

اي لا حارة ولا باردة لاستلزامها الخفة والثقل المقتضيين الحركة من المركز واليه ولا رطبة ولا يابسة
لاستلزامها اجابة قبول التشكل وتركه والانفصال لانها لا تقبل الانفصال كما سيجيء اوصعوبته وقد علمت ان هذه الاحكام
انما تثبت بالبقاء في الجرم الاعلى المحدد لكنهم يحكمون بها في غيره بالحدس والحدس عند بعضهم كالمحقق الطوسي
وصاحب التحفة وهو فلك عظيم مشتمل على الافلاك الثمانية والسبعة على اختلاف القولين اشتمال الكل لاجزائه
وله نفس واحدة ناطقة محركة بالحركة السريعة فعلى هذا الرأي لا يحتاج في تتميم الاحكام المذكورة الا الى الادلة الثلاثة
التي ذكرت كما لا يخفى لكنه مجرد احتمال فصل فان الفلك يتحرك على الاستدارة دائما وبيانه بعد
ما ثبت من زعمهم ان الزمان لا بداية له ولا نهاية وانه مقدار للحركة هو ما افاده المصنف بقوله لان الحركة الحافظة
للزمان التي لا بد منها ليحفظ الزمان ويقوم هو بها اما ان تكون مستقيمة اينية او مستديرة وضعية
فان المقولتين الباقيتين اعني الكم والكيف لا يمكن ان تكون الحركة الواقعة فيهما حافظة للزمان اما الاول
فلانه لا بد [illegible] وللانقطاع كما في الاينية على ما ستعلم واما الثانية فلا يتبين ان الجسم لا بد ان يكون
عليه لاستحالة حركة الجسم الكائن الفاسد لا يحفظ الزمان لا جائز ان تكون مستقيمة لانها اما ان تذهب
الى غير النهاية او لا بل ترجع او تنعطف لا سبيل الى الاول والا لزم وجود بعد غير متناه لان الحركة
المستقيمة الذاهبة الى غير النهاية بلا رجوع ولا انعطاف لا بد لها من سمت غير متناه وهو محال لما مر من ابطال
ما يكون باعتبار المسافة لا ما يكون باعتبار الزمان لان عدم تناهي الحركة انما [illegible] جائز بل هو واقع على مبنى
الكلام واما في شرح القاضي اذ الحركة الموجودة ليست [illegible] الحركة التي هي بعينها ليست موجودة بناء على نفي
وجود الحركة القطعية وقد اشبعنا فيه الكلام [illegible] ولا سبيل الى الثاني لانها لو رجعت او انعطفت
لكانت تنتهي قبل حصول الرجوع او الانعطاف الى طرف فيكون منقطعة بالسكون لانه هيهنا حركتين مختلفتين الجهة
احديها الحركة المنتهية الى الطرف المذكور قبل الرجوع او الانعطاف والاخرى الحركة المبتدأة من الطرف المذكور بعد الرجوع
او الانعطاف فيلزم انقطاع الحركة الاولى لانه بين كل حركتين مختلفتين سكونا لان الميل المقتضي للحركة الاولى
الموصل للجسم المتحرك بها الى ذلك الطرف موجود حال الوصول لانه لا يفعل الايصال الا حال الوصول

اذ الوصول لا يوجد بدون الايصال لكونهما متضايفين فلا يتصور تحقق احدهما بدون الاخر وفعل الايصال لا يوجد
بدون الميل الموصل فلو لم يكن الميل الموصل موجودا حال الوصول استحال ان يفعل الايصال حال الوصول قيل عليه
لا نسلم ان الميل فاعل الوصول حتى يلزم وجوده حال الوصول بل هو معد للوصول كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول فاعل
الوصول لكونه امرا موجودا لا بد له من فاعل موجود معه سواء كان ذلك الفاعل ميلا او غيره ولينتقل الكلام اليه وليشتمل
ميلا وكلما كان الميل الموصل موجودا لم يحدث فيه ميل يقتضي كونه غير واصل لاستحالة اجتماع الميلين الذاتيين
المتنافيين لان ما يفعل الايصال من حيث انه يفعل الايصال ينافي ما يفعل اللاوصول من حيث هو كذلك فلا يمكن
اجتماعهما من هاتين الحيثيتين في مادة واحدة فاندفع منع التنافي [illegible] الامام بقوله انا لا نسلم الاستحالة الذي يقع
سواء اراد بالميل مبدأ المدافعة او نفس المدافعة وان كان الثاني فالمحسوس انما الحلقة التي يجرها المتجاذبان متساويا
فليس فيها شيء من المدافعتين ولا شيء من مبدأيهما بالفعل بل كل واحد من المبدأين حاصل فيها بالقوة لا بالفعل
وكلامنا فيما يكون حاصلا بالفعل قال الشيخ لا تصغ الى قول من يقول ان الميلين يجتمعان فكيف يمكن ان يكون شيء
فيه بالفعل مدافعة الى جهة وهو فيه بالفعل التنحي عنها فلا تظنن ان الحجر المرمي الى فوق فيه ميل الى اسفل البتة بل فيه
مبدأ من شأنه ان يحدث ذلك الميل اذا زال العائق فالحال اي الوقت الذي فيه ميل الوصول غير الحال الذي فيه
ميل اللاوصول لكن واحد من الميلين من حيث الايصال واللاايصال اي لان الوصول لكونه غير حاصل اي حصول فيها
آني ولا شك ان آنية الوصول وزواله تستلزم آنية الميلين بحسب الحيثيتين المذكورتين وزمانية الميلين فانا
لا نثاني في آنيتهما وصفا فيصح الاستدلال بآنية الوصول وزواله على آنية الميلين على ما قررناه من اعتبار الحدوث
في الاولين والحيثية في الاخرين واندفع ما اورده بعض الشراح تارة من عدم تسليم كون الميل آنيا بناء على كونه سببا
للحركة موجودا معها من بدايتها الى نهايتها واخرى من عدم تسليم كون الوصول آنيا بناء على تحقق الحصول
زمانا فهذا وانما قلنا ان حال الحدوث [illegible] لعدم الحدوث اللاوصول آنيان لان حال الوصول اي وقته
مع [illegible] لاضافة الا صفة من بيانيه كما توهم لكونه مع عدم مطابقته لمتن الكتاب [illegible] الاستعداد الظاهر
البطلان كما لا يخفى فلنعرض عنه لو كان زمانا انقسم الى جزئين فيمن ما يكون الجسم في احد جزئيه [illegible] بعضه

لم يكن واصلا لا مطلقا ولا في الجملة فلا لزوم انقسام منتهى الحركة ما المسافة وهو نقطة فكذا حال الصيرورة
غير موصل واعلم ان الاستدلال على ثبوت اللاوصول بان ثبوت الوصول لاجل ان رفع الآني كان رفع البعض غير
صحيح فان رفع الآن نفسه ما لا يحصل الا في نفس زمان يكون بعد ذلك الآن والا لزم تتالي الآنات كما ان
عدم النقطة في نفس الخط الذي هي طرفه لا في نقطة تليها والا لزم تجاور النقاط وقد عرفت ان الانطباق
والموازاة والمحاذاة والتماس والوصول وامثالها آنيات لا انها تحصل عند انتهاء الحركة مع ان زوال كل منها
زماني اذ لا يحصل الا بعد الحركة والحركة لا تحصل الا بالزمان وفي الحواشي الخفرية انه متوجه على ان الحركة لها
معنيين احدهما الحركة بمعنى التوسط والثاني الحركة بمعنى القطع والزمان يحصل الثاني لا الاول لان التقرر
مع ان الحركة بمعنى التوسط غير منقسمة في امتداد الساعة حادثة في آن فحصوله والحركة لا تحصل الا بالزمان
ممنوع والجواب ان المراد الحركة التي تقع بها القطع وهو الثاني لا الاول انتهى اقول وفي كلامه اشكال لـ
والجواب يحتمل ان السؤال المقابل للاوصول يخصص بالحركة اي التوسط والقطع زماني وحاصله ان زمانا ثانيا الفرق
بينهما بالانطباق وعدمه وسيأتي زيادة تحقيق واما الجواب فبان قوله وهو الثاني لا الاول تم بل الحق ان زوال
الاشياء المذكورة انما يتوقف على الحركة التوسطية وهي امر واحد راسم للحركة القطعية التي هي هوية اتصالية
متأخرة في الوجود منه كما لا يخفى واما استدلالهم على ثبوت اللاوصول بان الوصول آني فهو لا يكون آنيا
لان زوال الآني الانقسام لم يكن متجزيا فلزم انقسام الزائل الا انه اذا تحقق شيء من الزائل بل شيء بعد شيء
فيلزم انقسام ما لا انقسام له ففيه بحث نقضا وحلا اما الاول فبانه لو كان آنيا لزم تتالي
الآنات في عدم الآن واعدام المماسة والمحاذاة للمتحرك بالنسبة الى حدود المسافة التي وقعت كل منها في آن
من آنات زمان الحركة اذا البيان جار فيها بعينه واما الثاني فبان حدوث الاشياء حسبما حققه الشيخ الرئيس
في الشفاء على ثلاثة انحاء الاول ما يوجد عن العلة دفعة في آن من الآنات فينطبق حدوثه لا محالة على ذلك
الآن كالوصول والمماسة والانطباق والمحاذاة وغيرها والثاني ما يوجد عن العلة في مجموع زمان معين
على نحو الانطباق عليه بحيث يفرض فيه اجزاء بازاء ما يفرض منها في ذلك الزمان فيكون وجد كل جزء

من الحدوث

من الحدوث في جزء معين من الزمان كالحركة القطعية والثالث ما يوجد في جميع الزمان لا على نحو الانطباق
عليه بل بان يوجد في كل جزء وحد يفرض في ذلك الزمان ولا يلزم ان يكون لمثل هذا الحادث آن يكون اول
آنات وجوده والحدوث لا يلزم في ذلك فان الحادث ما يكون نفس وجوده مسبوقا بزمان عدمه سواء كان
لحدوثه اول آني او لا ومن هذا القبيل وجود الحركة التوسطية والتأدية واشباهها وقيل من العدم الحادثي
كقياس الوجود الحادث في تثليث الاقسام وان لم يكن نحو عدم كل حادث كنحو حدوثه فان وجد كل آن
على النحو الاول وعدمه على النحو الثالث وكذا اللاوصول واللامماسة واللاانطباق واضداد
وامثالها فاذن قد تبين انه يتحقق من تحصيل القطع الثالث من الحدوث ان الحصول اذا لم يكن حصولا تدريجيا
لا يلزم ان يكون دفعيا حتى يلزم تجاور الآنات فيما نحن فيه بل يجوز ان يكون في الزمان لا بمعنى الانطباق عليه فان قلت
فعلى ما ذكرت من تحقق قسم ثالث من الحادث فسد باب الاستدلال على وجود السكون بين حركتين مختلفتين
اذ مبناه على ان الوصول واللاوصول كليهما يتحقق حدوثهما في ان يكون اول آنات زمان حصوله
ولا يمكن اتحادهما للتنافي بينهما من جهة ان في كون الجسم واصلا الى المنتهى ومباينا له معا ولا تعددهما على سبيل
التتالي والا لزم تركب المسافة من اجزاء لا تتجزى فاذن هما حاصلان في آنين يكون بينهما زمان هو زمان
السكون لا زمان الحركة لانتهاء الحركة الاولى الواصلة وعدم حدوث الحركة الثانية الفاصلة فاذا لم يكن اللاوصول
مما يختص حدوثه بان هو اول آنات حصوله فلا يلزم الخلف المذكور قلنا نعم لو كان تقرير الدليل على ما ذكرت
كما هو المشهور ولهذا ولا انتقاضا ايضا بالحدود المفروضة في المسافة المتصلة التي تقطعها حركة واحدة
عدل الشيخ الرئيس هنا واقام الحجة باعتبار الميل الموصل والموجب لحركة المفارقة بعدما ابطلها باعتبار
نفس الوصول والمفارقة بقوله في الشفاء ان المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع فحينئذ ان لم تقع فيما بين
الرجوع والمباينة فان يصدق على المتحرك انه مفارق ومباين لذلك الحد الذي هو المنتهى فان عنوا بآن المباينة
طرف زمان المباينة فيختار ان ذلك الآن هو بعينه آن الوصول بان يكون حدا مشتركا بين زماني الحركتين
وان عنوا بها آنا يصدق عليه فيه على المتحرك انه مباين راجع فنختار انه مغاير لآن الوصول وان بين الآنين زمانا

لكنه ليس زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركات الرجوع فان كل آن نفرض في زمان وقع فيه حركة الرجوع يكون
بينه وبين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع انتهى كلامه فان قلت تمام الحجة على اعتبار الميل ايضا انما يتوقف
على كون اللاوصول آنيا كما فعله المص من حيث انه استدل على آنية الميلين بآنية الوصول واللاوصول فاذا
لم يكن اللاوصول آنيا لم يثبت كون الميل الثاني آنيا قلنا يكفي في الاستدلال على آنية الميل الثاني كون اللاوصول
غير تدريجي الحصول فان ما لا يكون وجوده تدريجيا بل يكون غير منقسم الذات فلا يخلو اما ان يكون حصوله ما لا يتصور
الا بحركة كالحدوث الآنية وغيرها فهو من القسم الذي لا يكون دفعيا ولا تدريجيا وان لم يكن كذلك فهو ما يحدث دفعة
فالميل من هذا القبيل فان حدوثها غير متوقف على الحركة بل الحركة انما تتوقف عليه اذا تقرر هذا قلنا ان توجيه
كلام المص بان محل الآن في كلامه على ما يقابل التدريجي وهو مساهلة شايعة في كلامهم وعلى هذا التوجيه لا يرد عليه
ما اورده القاضي من ان العدول عن الحجة المشهورة مع الذهاب الى ان اللاوصول آني كما فعله المص بجيد ولنرجع
الى الشرح فنقول لحاصل الحجة التي ذكرها الشيخ وتبعها المص هو انه لا بد بين كل حركتين من سكون لان المتحرك
اذا وصل الى الحد ثم رجع فلا بد هناك من ميلين ميل الموصل والميل الموجب للحركة المفارقة لامتناع
اتحادهما اما الموصل والرجوع آني والا لزم انقسام الموصل والرجوع وهو محال كما مر **واذا كان كل واحد**
منهما اي الميلين **آنيا وجب ان يكون بين الآنين زمان لا يتحرك فيه الجسم والا لزم تعاقب الآنين فيكون**
الزمان مركبا من اجزاء لا تتجزى ان لم يكن ذوات اوضاع **فيلزم منه تركب المسافة من اجزاء**
لا تتجزى التي هي ذوات اوضاع بالذات **لانطباقها** اي المسافة **على الحركة** المنطبقة على الزمان **هذا خلف**
اعلم ان الشيخ الرئيس استنقض الحجة المذكورة بحركة كرة مشدودة على دولاب في قمة سطح مستويا ماس الكرة
نقطة في كل دورة فيلزم سكون الكرة لحصول حركتين مختلفتين فيها صاعدة الى النقطة التماس وهابطة منها
ثم اجاب عنه بالتزام السكون وعند الامام منقوضة بتماس الكواكب بنقطة الاوج عند كونه في ذروة المدير
على اوج حامله ونقطة الحضيض عند كونه في ذروة المدير على حضيض حامله فيلزم السكون ولما لم يكن الجواب
عنها الا بالتزام السكون كما فعل الشيخ لعدم جريانه في الثاني وكونه مستبعدا في الاول لكون الحركة فيها على نسق واحد

بل

بل بان لزوم السكون انما هو بين الحركتين المختلفتين الذاتيتين وحركة الكرة والكوكب بحركة الدولاب
والفلك ليست ذاتية بل عرضية اذ الميل انما يثبت لاجل الحركة الذاتية سواء كانت طبيعية او ارادية
او قسرية ولا مدخل للحركة الوضعية في ثبوت الميل للجسم **فعلم ان الحركة الحافظة للزمان ليست مستقيمة**
فتكون مستديرة اعلم ان المقدمة المذكورة في هذا المطلب هي اثبات السكون بين الحركات التي تقع في الحدود
مما اختلفوا فيها فذهب المعلم الاول والمشاؤون ومن تابعهم كالشيخين الى اثباته وذهب افلاطون والرواقيون
ومن شيعتهم كالشيخ ابي البركات البغدادي الى نفيه ولكل واحد من الطائفتين حجج ومناقضات تركناها مخافة الاطناب
والمطلوب الذي هو بيان ان الحركة الحافظة للزمان دورية لا يتوقف على اثبات السكون المذكور بل القائلون بنفي لزوم
السكون بين الحركات الواقعة في الحدود والنقط الرجوعية او الانعطافية يستندون الزمان الى الحركة المستديرة دون
غيرها لامتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان اذ هو شيء واحد متصل
يجب ان يكون مستندا الى ما هو شيء واحد متصل الوحداني وغير الدورية من الحركات مستقيمة كانت او كيفية او كمية
متوجهة الى غاية ما ثم راجعة عنها الى الحالة المتكثرة غير وحدانية فاذن الحركة الحافظة للزمان ليست الا المستديرة
وهذه الحركة غير منقطعة والا لزم انقطاع الزمان فلا بد من وجود حركة مستديرة دائمة والحركة
المتصلة للدوام لا تتحقق في غير الفلك لانها لا تكون طبيعية ولا قسرية اما الاولى فلان نقطها لا يكون
مستديرة كما سيجيء واما الثانية فلرجوع القسر الى الطبع فتنقطع بانقطاعها واما تجويز استمرارها بتعاقب
القواسر الغير المتناهية فينافي الاتصال الوحداني لعدم ما يحرك الارادية التي توجد فيما تحت فلك القمر من حركات
الحيوانات لا تحتمل الدوام لوجوب تحلل الابدان العنصرية والدوام النوعي لا يفيد الاتصال كما علمت فثبت بهذه
المقدمات ان الحركة الصالحة للدوام الحافظة للزمان ليست الا الحركة الدورية الفلكية ويجب ان تكون تلك
الحركة اسرع الحركات المستديرة ما لم يظهر فعليه لان الزمان المستحفظ بها اعظم المقادير الزمانية واوسعها احاطة وما هي
الا ما على منطقة معدل النهار من الحركة اليومية التي بها تتعين الايام والساعات والشهور والسنوات وبمقدار
ما يقول قائل واحد قطع المتحرك بها خمسة الاف ومائة وستة وتسعين ميلا من محدب فلك الثوابت

خير فضل الخطة معدل النهار تقدر بابتغاء [illegible]

والله سبحانه عالم بما يحرك ما فوقه فاذن الفلك الاعظم لكون حركته محلا للزمان يجب ان يتحرك على
الاستدارة دائما وهو المط فقد علم مما بيّنا في هذا الفصل ان الوضعية المستديرة اقدم من الاينية
المستقيمة ومما تحقق في الفصل السابق ان الاينية المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر الذي هو الكون والفساد
بحسب الصورة النوعية والحركة في الكيفية بحسب الصورة الجسمية عند من يقول بها وهي ايضا اقدم من الحركتين
الاخريين اعني الكمية والكيفية لاستلزام امتناعها امتناع كل منهما بالبيان الذي مرّ فاذن صح ان اقدم
الحركات على الاطلاق هي الوضعية هداية يندفع بها بعض النقوض الموجهة للقول بعدم لزوم السكون المتخلل
بين الحركتين وهو ان يقال لو صح مجموع مقدمات ما ذكرتم من الحجة للزم سكون الحبة المرمية الى فوق عند ملاقاتها
في الجبل ساقطا من فوق لتحصل الحركتين بحركتين مختلفتين صاعدة الى حد الملاقاة وهابطة بالمسافة وقاطعة
من ذلك الحد وغيره من ذلك وتوقف الجبل في الجو حين الملاقاة وهو في غاية الاستبعاد فاجاب المص
عن ذلك بان الحبة المرمية الى فوق عند نزول الجبل تنتهي حركتها الى السكون في الحد الذي يصل
فيه الحبة الى الجبل لعدم تحقق شيء من حركتيها الصاعدة والهابطة عند ذلك الحد لانقطاع الاولى وعدم حصول الثانية
لكن لا تمانع بين سكون الحبة وحركة الجبل لان سكونها آنيّ على قول لعدم تحقق السكون عند الملاقاة الا في آن
لجريان الدليل المذكور في الآن زمنية السكون الزماني لا غيره وما الاجل عدم تحقق الحركة هناك كما ذكرنا
فقط لما تقرر من ان السكون كالحركة انما تحقق في زمان لا في آن حالا وخلو الجسم في الآن من الحركة والسكون
لا يوجب خلوه عنهما في الواقع على ما حققناه وحكمنا السكون ما تحقق في آن لكفى في اثباته بين الحركتين
تحقق ان ما بينهما هو آن الوصول اذ ليس فيه حركة اصلا ولم يحتج فيه الى ذلك التطويل وحركة الجبل
زمانية وليس بينهما ممانعة لا يقال سكون الجبل عند ملاقاتها في انها لا تمر بشيء لما لزم من البيان المذكور
في الحبة المرمية وعاد الاستبعاد لانا نقول لما كانت حركة الجبل من اول هبوطه الى حين وصوله الى المنتهى حركة
واحدة شخصية وحصلت ملاقاته مع الجسم الحبة المرمية انما هو من الحد والوسط للمسافة تلك الحركة فالحركة
بمعنى التوسط حاصلة له في آن الملاقات وان لم تكن القطعية حاصلة له في آن الملاقات وان لم تكن القطعية

حاصلة له فلا يلزم السكون اذ السكون عدم الحركة بالمعنيين بخلاف الحبة المرمية فانها لا حركة لها في
آن الملاقاة اما القطعية فظاهر واما التوسطية فلان حد الملاقات نهاية مسافة حركتها الصاعدة
وبداية مسافة حركتها الهابطة فليس ذلك الحد من وسط المسافة في شيء فلا تتحقق فيه التوسطية ايضا
فاذا لم يوجد للحبة شيء من الحركتين في آن الملاقاة فيلزم سكونها فيه قطعا فاتضح المقصود وزال الاستبعاد
وهذا التخصيص مما افاده بعض الشارحين واقول الحكم بسكون الحبة وحركة الجبل في آن الملاقاة كلاهما باطل
اما الاول فلما مرّ واما الثاني فلما حققه المحققون من ان الحركة التوسطية وان كانت امرا وحدانيا غير منقسم في
ذاتها لكنها مما لا يتحقق ايضا في الآن بل في نفس الزمان لكن على نعت الانطباق والاكوان الآنية التي تكون
للمتحرك في حدود المسافة انما هي حدود للحركة القطعية المتصلة وليست هي من الحركات ولا من الكائنات في شيء
ومن نظر في تعريف الحركة التوسطية المذكور في مباحث الحركة والسكون وفي كونها فاعلة للامر المتصل
القطعي الذي له حدود آنية متاخرة وجودها عن وجوده المتاخر عن وجوده واستحق النظر يعلم انها
مما لا يوجد الا في الزمان ثم قال ذلك الشارح المتقدم في بيان نفي السكون الزماني للجبل والحبة وفي الفرق
بينهما في لزوم السكون الآني وعدمه بهذا القول اما الجبل فلانه لا يتجدد ميل فيه بل ليس له الا ميل واحد مستمر من
بداية المسافة الى نهايتها مقتضى الحركة له فلهذا لا يلزم سكون له حالا واما الحبة فانها وان حصل فيها الميلان لكنهما
ليسا في آنين متغايرين ليكون ما بينهما زمان السكون بل هما مجتمعان في آن الملاقاة لعدم تنافيهما ذاتا احدهما
وهو الميل الصاعد عرضية الآخر وهو الميل الهابط الحاصل فيه من جهة الجبل كالحجر المرفوع الى فوق بحيث منعه
الملتصق الرافع ميلا هابطا هو ميله الذاتي الطبيعي بحيث منعه ووضع بين عليه في تلك الحال له ميلا صاعدا
هو الميل العرضي الحاصل له من جهة الرافع انتهى واعترض عليه الشارح الجديد للتجريد بقوله فيه بحث اذ المراد
بالميل العرضي ما لا يقوم بالمتحرك بل بما يجاوره ويقارنه على قياس الحركة العرضية فالحق ان يقال ان الميل الحاصل
للحبة ليس من هذا القبيل والفرق بينه وبين الميل الصاعد للحجر المرفوع بيّن ما اجاب عنه السيد السند المحشي
بقوله لعله تسامح فاطلق على الميل القسري الحاصل فيها من جهة الجبل الميل العرضي لظهور ان الميل العرضي لا يكون حاصلا

فيما نحكم بعد ذلك بان الميل الهابط للحجر طبيعي بلا شبهة قرار احد الميل القسري وكلامه في ان الهابط على الميل القسري
فيستوجب حدا الاطلاق فيها الثانية على الميل الصاعد للحجر الراجع في الاستبعاد عن الميل الهابط في ان الميل قسري بلا شبهة
فهذا لا يكون قسريا مع المقارنة الميل الهابط للحجر على الميل الصاعد للحجر المرفوع وهو مفروض الحكم فهذا ايضا على
ما الحكم على الميل الهابط للحجر بانه طبيعي فليس بظاهر فان ميله الطبيعي ليس على هذا الوجه لا سراع وان احتج
في صدمه شيء ما فرض الحجر في غاية الصغر وهذا الوجه بعينه جار في ان ميل الهابط ليس قسريا ايضا
بل على ان الفاعل للحركة القسرية ايضا طبيعة الجسم المقسور فاندفع بحث الشارح الجديد ايضا عن كلام في المحل
وكلام منحصر فيما ذكرناه مع من القول بالسكون الآني في الحجر ثم يتحقق الحركة المتوسطة للجبل في آن ما وكلاهما
باطل كما علمت فالحق في الجواب عن النقض المذكور عندي ان يقال ان الحجر المذكورة وان انتهت حركة الصاعدة
الى السكون حين ملاقاتها للجبل لكن لا نم عروض سكون الجبل لاجماع سكون الحجر مع حركته الثانية الذاتية
مع عرضيتها ولا منافاة بين السكون الذاتي والحركة العرضية كحركة ساكن السفينة بحركتها فالجبل متحرك حين الملاقاة
وان كانت الحجر ساكنة فلا تدافع هذا اصوب الاجوبة عن هذا النقض وقد يجاب عنه ايضا تارة بالتزام
وقوف الجبل في الحالة ولم يكن مستبعدا مكن ما قاله الشيخ وتارة بان السكون حاصل للحجر قبل انتهاء
الجبل بوصول ريحها اليها لملاقاة بينها انما هي حين كونها راجعة بعد ذلك السكون فلا محذور وهذا ما
تيسر لنا الآن من الكلام في هذا المقام ولعل حجة مثبتي السكون اقرب الى الطبايع والافهام **فصل**
في ان الفلك متحرك بالارادة يؤتى به اثبات ان الفلك حيوان بمعنى ان له نفسا يكون مبدأ قريبا للحركة
الذاتية لا العرضية لانها لا تحتاج الى مبدأ بالذات كحركات المتمادة في المحلات من الكواكب والتداوير والخارج
من حيث هي كذلك فنقول **لان حركته الذاتية لو لم تكن ارادية لكانت اما طبيعية او قسرية** والتالي
باطلا فالمقدم مثله اما بيان الملازمة فلانحصار الحركة الذاتية في هذه الثلاثة واما بطلان التالي فبقوله **لا جائز**
ان تكون طبيعية لان الحركة الطبيعية هرب عن حالة منافرة وطلب لحالة ملائمة ومنع ذلك تارة
مطلقا وتارة في غير العناصر وتارة في غير المستديرة كما في الحواشي الخزرية كل ذلك مكابرة لما سيذكره **وذلك** اى كل

اى كل واحد منها **في الحركة المستديرة محال اما انه لا يمكن ان يكون هربا فلان كل نقطة** اى حدا ما حالة
اى حدا ايا كان اينا كان او وضعا فاما قول بعض الشراح انما ترك الوضع واكتفى بالنقطة لانه ليس حركة الجسم
عن وضع توجها اليه بعينه بما سنستقصله عن الشارح الجديد فكما قول لم يجوز ذلك باعتبار لا بعينه كما يجوز باعتبار
الاغراض على تقدير كونها ارادية فمدفوع باستعماله **يتحرك عنها الجسم بحركتها المستديرة فهي بعينها تتوجه اليها**
ما دامت تلك الجسم اياه هربا بالطبع كما طلبها اياه ايضا توجها بالطبع فيلزم ان يكون المهروب عنه بالطبع من حيث
كونه متوجها مهروبا بالطبع مطلوبا بالطبع **و** هو محال لان **المهروب عنه بالطبع يستحيل ان يكون متوجها اليه**
ولا منتقض ذلك بالحركة المستديرة الارادية بان يكون الوضع ما هو مراد او غير مراد في حالة ولجواز ذلك
اذا كان المبدأ تلك الحركة اختلاف الاغراض ودواع كما في غير الفلك او كان المطلوب بحركته حفظ كمال الحد لا امكان النقطة
امر كلي نوعا مع الامثال والاشباه كما في الفلك على ما سيأتي في بيانه قال الشارح الجديد لا نم ان ترك وضع
هو التوجه الى ذلك الوضع بل الى مثله ضرورة انعدام ذلك الوضع وامتناع اعادة المعدوم اقول
ترك امر شخصي وطلب اخر من نوعه تفنن لا يستند الى طبيعة عديمة الارادة ضرورة وايضا فان كل نقطة
او وضع فرض ثابتا فرضه هرب الجسم بحركة الوضعية عنه لكان ذلك المهروب عنه بعينه طلبا له **واما انها**
ليست طالبة اى طلبا **الحالة ملائمة فلان** طلب كل حد بالحركة المستديرة هربا التوجه الى الشيء بالطبع
محال لان يكون هربا عنه قيل عليه كل نقطة تفرض في مسافة الحركة الطبيعية المستقيمة متوجها اليها وهرب
عنها المتحرك بالطبع فلا محالة واجيب عنه في الحواشي الخزرية تارة بمنع الكلية في الحركة المستديرة المستقيمة
من الاوضاع المتوجه اذا اخذنا استغراقية لئلا يجري في المستقيمة وتارة بان المتوجه اليه بالذات في المستقيمة
ليس الا المنتهى لان البعد لا عرضية لا متوجه اليها كذلك قال العلامة والمحاكمات والشفاء وغيرها من ان الحركة
لا يكون منسوبة الى الطبيعة وحدها بل باشتراكها مع حال غير طبيعية لا محالة اما في الكيف كما اذا سخن الماء
بالقسر واما في الكم كما في الذبول الطبيعي في بلا مرض واما في المكان كما اذا نقلت المدرة الى حيز الهواء
وكذا الشأن في كل حركة في مقولة اخرى فالعلة في تجدد الحركة تجدد الحال الغير الطبيعية بحسب درجات

القرب والبعد فالطبيعة عند تحريكها الجسم الى نقطة معينة كانت مع حالة مخصوصة غير ملائمة وعند
وصول الجسم الى تلك النقطة لم يبق تلك الحالة بل حصلت حالة اخرى وهي الحصول فى حد ما لم يبق احد اجزاء
العلة لم تبق العلة فلا يلزم ان يكون الشئ الواحد مطلوبا ومهروبا بالشئ الواحد فى حالة واحدة لان الطبيعة
اذا وصلت الجسم بالحركة الى الحالة المطلوبة سكنته واعترض عليه اما اولا فبانه انما يلزم الكون
اذا كانت الحالة المطلوبة امرا وراء الحركة يتوسل بها اليه واما اذا كان المطلوب بالطبع نفس الحركة فلا يلزم في المتقرر
على ما هو فى بعض الشروح مذكور بان الحركة ليست مطلوبة لذاتها بل لغيرها فلا تطلب لذاتها بل تقتضيها لتادي الى الغير
فيكون المطلوب بها ذلك الغير اقول وفيه قصور بل لانا لا نسلم ان الحركة ليست الا مطلوبا لذاته مطلقا فان الجسم
الواجد على الذي ليس له كال منتظر الا استبقاء الانواع فلا يزرّن على التمام ان يكون حركة مطلوبة لذاتها
لو ثبتا استثبات نوع ما يمكن ان يكون له بالفعل الا ان يصل بها الكمال الى ما صرح به الشيخ فى الشفا
واما ثانيا فلما ثبت ان الحركة لا تكون طبيعية للجسم الا و يكون الجسم على حالة غير طبيعية كالشئ غير طبيعي او فى
الكيف او الكم كذلك و باثناء كل حالة غير طبيعية منها حالة طبيعية فاذا انتقل الجسم بالحركة عن تلك
الحالة الغير الطبيعية يكون لا محالة متوجها الى حالة طبيعية تتوجه طبيعيا فلا يخلو اما ان يصل اليه
ويلبس به الحاد الا لا سبيل الى الثانى لا لو خرجه لما القسر والتعطيل فى الطبيعة دائما وليس فى الطباع
شئ معطل على ما يوجبه العلم الالهية وليس هذا من شئ فيبقى الشق الاول وهو مستلزم للسكون لعدم الحالة
الغير الطبيعية واما ثالثا فيما قيل من انه لا يلزم السكون لم لا اذا لم يستعد الفلك بواسطة نيل تلك الحالة
المطلوبة لازدياد حالة اخرى هلم جرا الى غير النهاية حتى كلما حصلت له حالة مطلوبة يستعد لحالة اخرى
مطلوبة فلذلك يتحرك دائما اقول وهذا ايضا مدفوع لعدم جريانه فى الحركات الطبيعية كما قررناه فى الجواب
عن الاعتراض الثانى لما تقرر لمفروض ذلك **والمستديرة الفلكية ليست كذلك** لعدم انقطاعها
على اسلوبهم **ولا جائز ان تكون قسرية لان القسر على خلاف ميل تقتضيه الطبع فحيث لا طبع فلا قسر**
ولان الفاعلة الحركة القسرية هى طبيعة الجسم القسر باعداد الفاعل لحالة يصدر عنها بسبب تلك القوة

حركة

الحركة فاذا لم يكن اقتضاء طبيعي فلا يكون هناك قسر وايضا مستند الحركة القسرية اما طبيعة او ارادة فى شتى
الحركات كلها واصل الحركة المستديرة فاذا لم تكن طبيعية لا تكون قسرية فهى ارادية وقد ورد فى القرآن والسنة
ما يدل على ان حركات الافلاك السماوية كقوله تعالى وكل فى فلك يسبحون وجمع بالواو والنون فى لغة العرب للعقلاء
وكذلك قوله تعالى والشمس والقمر رايتهم لى ساجدين وقوله تعالى واوحى فى كل سماء امرها وفى الصحيفة الكاملة
لمولانا على بن الحسين عم قوله فى مخاطبة القمر ايها الخلق المطيع الدائب السريع المتردد فى منازل التقدير المتصرف
فى فلك التدبير دلالة تامة على ذلك لان الاتصاف بالطاعة والجد والتعب والتردد فى المنازل والتصرف
فى الفلك لا يكون الا بحيوة وارادة فان قيل لو كانت الحركة الفلكية اختيارية حيوانية لاختلفت كافعال
الحيوانات قلنا نقول الفعل الذى يفعله الحيوان بالداعية الواحدة المستمرة لا يكون مختلفا بل يكون على طريقة ما حدة
مستمرة لا تتغير فان تحكه فلا فاعل لا انما اختلاف الاختيارات المنبعث عن اختلاف الدواعى والاغراض
لا انه لا نعرف الاختيار ولولا استحالة الاستمرار الفعل الواحد منه والفلك لعدم اختلاف الدواعى يكون فعله
الارادى على نهج واحد هذا ما فى كلام الاوائل ان حركة الفلك بالطبع وفسره الشيخ بان وجودها فى جسمها
ليس مخالفا لمقتضى طبيعة اخرى لجسمها فان الشئ المتحرك بها وان لم يكن قوة طبيعية كانه شئ طبيعى لذلك
الجسم غير غريب عنه وقد ذكر بطليموس هذا المعنى فى المقالة التاسعة من كتاب الثمرة فقال اذا طلب المختار
الافضل لم يكن بينه وبين الطبيعي فرق وقد فسر ذلك ابو العباس احمد بن على الاصفهانى فقال
الدليل على ان الفلك الحى الناطق عند الفلاسفة الذى يختار ابدا بالقوة النفس الناطقة التى فيه وامنه فرع
من النقايص والاستحالات لزوم النظام الذى هو افضل الافعال وبه قوام العالم كانه مطبوع على ذلك
لا فرق بين اختياره وطبعه ثم ان صاحب الشفا قدس الله نفسه ونور ضريحه ونلذه بيانا صرح قال ان كل
قوة فانما تحرك بتوسط الميل والميل هو المعنى الذى يحس فى الجسم المتحرك وان سكن قسرا احس ذلك الميل فيه مقاوما
للمسكن مع سكونه طالبا للتحرك فالحركة غير الحركة لا محالة وغير القوة المحركة لان القوة المحركة تكون موجودة عند
اتمام الحركة الاولى فان محركا لا يزال يحدث فى جسمه ميلا بعد ميل وهذا الميل لا يمنع ان يسمى طبيعة لانه

ليس بنفس ولا من خارج ولا له ارادة او اختيار ولا يمكن ان لا يحرك او يحرك الى غير جهة معينة ولا هو مع ذلك
مضاد لمقتضى طبيعة ذلك الجسم غير الفلك القريب فان سميت هذا المعنى طبيعة كان لك ان تقول ان الفلك
يتحرك بالطبيعة اي ان طبيعة فيضت من نفس متجددة بحسب تجدد التصور فقد بان ان الفلك ليس مبدأ حركته
طبيعة وقد بان بانه ليس قسرا فهي عن ارادة لا محالة فصل في ان القوة المحركة للفلك يجب ان تكون
مجردة عن المادة لما اثبت كون الفلك حيوانا متحركا بالارادة اراد ان يبين ان الفلك ايضا كبير
بمعنى ان مبدأ حركته ليس قوة جسمانية منطبعة بل نفسا مجردة عن المادة ذات ارادة كلية لا يكون
تعلقها بجرم الفلك تعلق الانطباع بل تعلق التدبير والتصرف كتعلق النفس الناطقة ببدن الانسان
واعلم ان الادلة المذكورة في اثبات هذا المطلب مبنية على حركة الفلك اما من جهة مبدأها واما من جهة
غايتها وغرضها لكون حركة ارادية كما علمت في الفصل السابق فلها فاعل وغاية فالاستدلال من جهة
الغاية كقوله لم غرض الفلك في حركته ليس حيوانيا فانه لا نمو له ولا تغذي اذ لا كون له لكون غرضه شهوانيا
ولا مزاحم له ولا اخر قاذ لا فساد له ليكون غضبيا فالاغراض بما هو حيوانية لا تخرج عن هذين فلها مراد
عقلي وادراك كلي فلها نفس ناطقة والاستدلال من جهة الفاعل كقوله لم حركة الفلك غير متناهية
وغير المتناهي لا يصدر عن قوة جسمانية فحركة الفلك لا يصدر عن قوة جسمانية فمبدأ حركته نفس مجردة
اذ العقل الصرف لا يباشر تحريك الاجسام لما ثبت عندهم ان العقل كامل بالفعل لا يكون فيه شوب
قوة ونقص والمباشر للتحريك لجسم قوة ونقص ولما كانت هذه الطريقة اربط بالعلم الطبيعي اختار بها
المص وقال على هيئة تركيب الشكل الثاني لان القوة المحركة للفلك تقوى على افعال غير متناهية
ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك فالمحرك للفلك ليست قوة جسمانية فهي اذن نفس مجردة
اما الصغرى فلما ثبت عندهم من عدم تناهي حركة الفلك فله لا محالة قوة تقوى على غير المتناهي من الافعال
ولا بد ان تعلم ان النهاية واللانهاية انما يلحقان بالذات الكم سواء كان متصلا وهو المقدار او منفصلا
وهو العدد وما المقدار نفسه كما يمكن فيه فرض اللانهاية المقدارية والعددية في الازدياد فقد يمكن فيه فرض

اللانهاية

في بيان القوة المحركة للافلاك ... ان ... مجردة

اللانهاية المقدارية والعددية في الانتقاص واما الشيء الذي ليس بكم كالقوى ففرض
النهاية واللانهاية فيه اما بسبب ما هو فيه او بسبب ما هو عليه اما الاول فلكانت الاجسام غير متناهية
كانت القوة ايضا بسبب الاتصال غير متناهية وهو كذا الحكم في جميع اعراضها السارية فيها واما الثاني فهو ان يكون
المقوى عليه غير متناهية وهذا انما يتصور في ثلثة امور الشدة والمدة والعدة والفرق بين هذه الامور
بعدم التناهي فيها كما انه انما يتحقق ويعلم بان نفرض رماة متفاوتة القوى في سرعة النفوذ وطوله
فيختلف لا محالة زمن قطع سهامهم مسافة معينة ثم نفرض رماة متفاوتة القوى في طول مدة نفوذ
الرمية الى ... فيختلف ايضا ازمنة حركات سهامهم في الهواء ثم نفرض رماة متفاوتة القوى في كثرة
صدور الرمي عنهم مع قلته فالاختلاف الاول في القوى انما يكون بالشدة فالتي زمانها اقل اشد قوة
من التي زمانها اكثر وعلى هذا يقع على غير المتناهية في الشدة لا في زمان ولاجل ذلك حكموا بامتناع
تحريك الاجسام على سبيل المباشرة اذ ما من حركة الا ويتصور اسرع منها عن قوة اشد فاذا حرك
الواجب الجسم الجسماني لا يتصور حركة اسرع منها وهو باطل اذ لو تحقق حركة الاسرع منها لم يوفق عما ...
... والاختلاف الثاني بالمدة فالتي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل فغير المتناهية منها ما يقع
عملها في زمان غير متناه والاختلاف الثالث بالعدة فالتي عدد عملها اكثر اقوى من التي يكون اقل فغير
المتناهية منها ما يصدر عنها اعمال غير متناهية فقد علم انه اذا كانت مبادئ حركات الافلاك وان لم يكن غير متناهية
بحسب الشدة لكنها غير متناهية عندهم بحسب المدة والعدة هذا هو بيان الصغرى واما بيان الكبرى فما اشار اليه بقوله
وانما قلنا ان القوة الجسمانية لا تقوى على حركات غير متناهية لان كل قوة جسمانية سارية
في مادة الجسم حسب سريان الصورة المقدارية فيها وانما قيدنا بها لان الكلام في الافلاك ولا شك ان قواها
ان كانت جسمانية كانت كذلك لبساطتها ولئلا ينتقض الحكم الاني بالقوى النباتية والحيوانية الحالة في
الاجسام الكثيرة الخلل المنقسمة بانقسامها فنقول لو جزئ الجسم الى اجزاء يكون كل واحد من اجزاء التجزي
الاجزاء يكون لكل منها قوة في جزء من ذلك الجسم على جزء من اثر الكل بحيث يكون نسبة جزء القوة واثره المقوى عليه

فيجب امتناع تحريك الواجب الجسم على سبيل المباشرة

في جزء الجسم الى كل القوة واثره المقوى عليه كل الجسم كنسبة ذلك الجزء من الجسم الى كله وهكذا قالوه والحق عندي
ان النسبة على هذه الكيفية غير واجبة الاعتبار وذلك لا يضرنا كما اشار اليه بقوله **والجزء منها** اي كل جزء
من القوة **تقوى على شيء والجملة تقوى على المجموع تلك الاشياء وإلا** اي وان لم يكن اثر جزء كل القوة
شيء كلا بل اما ان لا يقوى الجزء على شيء اصلا فلزم ان لا يكون جزء القوة قوة فلا يكون الجزء مساويا للكل في الحقيقة
وقد بين ان الاجزاء المقدارية كذلك هف او يقوى على مثل ما يقوى عليه الكل فاذن **لكان الجزء** من القوة
مساويا للكل منها في التاثير هف ايضا فان قيل كون اثر جزء القوة جزء اثر كلها ان كان بالنسبة
الى كل الجسم فمختار ان جزء القوة لا اثر له بالنسبة اليه ولا يلزم منه عدم كون جزء القوة قوة وانما يلزم
لو لم يكن له اثر بالنسبة الى جزء الجسم الذي حل فيه وهو ممنوع وان كان بالنسبة الى جزء الجسم فمختار ان اثر جزء
القوة في جزء الجسم كاثر كلها في كله ولا تم لزوم المساواة بين الجزء والكل وانما يلزم لو كان تاثير الكل في الجزء
كتاثير الكل في الكل قلنا قد سبق ان الكلام في الاجسام البسيطة المتشابهة الاجزاء التي لا يكون فيها قوى
متخالفة بعضها يعاوق بعضا فلا تفاوت بين تاثير جزء القوة في جزء الجسم البسيط وبين تاثير كلها
في كله بحسب صغر الجسم وكبره لعدم المعاوقة فان التفاوت بحسب الطول بل ليس الا في الحركات القسرية واما التفاوت
في الحركات الطبيعية فلا يكون مع ارتفاع الامور الخارجة عن طباع الجسم الا بحسب القوة المحركة وضعفها
قال الشيخ في الاشارات فما كان يحتمل ما تحرك حيا ولا ممانعة في ذات الجسم كما في قبول الاكبر للتحريك مثل
قبول الاصغر لا يكون احدهما اعصى والاخر اطوع حيث لا معاوقة اصلا فقد ثبت انه ليس لزيادة
الجسم تاثير في منع التحريك الطبيعي حتى يكون نسبة المحركين كنسبة المتحركين فلا يجوز ان يكون تاثير جزء
القوة مثل تاثير كلها سواء كان في جزء الجسم او في كله لاستلزامه مساواة الاضعف للاقوى فظهر ان القوة
الجسمانية يقوى الجزء منها على بعض ما يقوى عليه كلها **ومتى كان كذلك فالمجموع** اي كل القوة **لا يقوى**
على غير المتناهي لان الجزء منها اما ان يقوى على جملة متناهية من مبداء معين اي على جملة
غير متناهية والثاني باطل اذ المجموع يقوى من ذلك المبداء على ما هو زائد فيلزم الزيادة

على

على غير المتناهي المتسق النظام في جهة عدم تناهيه كما يدل عليه فرض وقوع التحريكين من مبداء معين
فما خلف ولا يخفى ان في قوله في فائدة تقييد الغير المتناهي بالمتسق النظام هو ان المراد بكونه متسق النظام
ان يكون امتدادا واحدا اذا اجزاء مفروضة متصلة الحدود ولا زيادة على غير المتناهي بهذا المعنى بينة
الاستحالة ولا شك ان ما نحن فيه من الحركات الفلكية كذلك بخلاف ما اذا لم يكن كذلك كما ان الغير المتناهي
كالدور الغير المتناهية فانه يتطرق فيه الزيادة على غير المتناهي وكذا حكم الشهور المتضاعفة والسنين المتضاعفة
الى غير النهاية لازدياد احديهما على الاخرى لا من حيث ان مجموع كل منهما امتداد واحد مطابق للحركة الفلكية متصل
حد انفصالها بل من حيث ان عروض العدد لاجزائها المفروضة بحسب الاعتبار صيرها شهورا وسنين فاخرجها
عن نعت الاتصال والاتساق فان الزيادة على العدد الغير المتناهي غير مستحيلة لان هذا الاستعداد يقبل الانقسام
الى اعداد مختلفة الى غير النهاية فلا محالة يكون كل واحد من احاد بعضها لانقسامها مشتملا على عدة من احاد بعض اخر
كالسنين والشهور وكذا يتصف الحركة ايضا بكل واحد من الاتساق وعدمه باعتبارين مختلفين اي باعتبار ذاتها
الاتصالية وباعتبار العدد العارض لاجزائها المفروضة فلا يمكن الزيادة على غير المتناهية منها باعتبار الاول
دون الثاني وقد يفسر اتساق النظام بعدم الانقطاع ويعنى ان الزيادة على غير المتناهي العددي لانقطاع الزيادة
عليه في جهة عدم تناهيه لا انها لا محققة كسلسلتين من الحوادث الغير المتناهية مبتدئتين من مبداين مختلفين
فلا دليل عليه لان المتمم لم يقيد الزيادة بكونها في جهة عدم التناهي وفيه بعد لما عرفت على انه لا انقطاع عليه
اعتبار وقوع التحريكين من مبداء واحد كما فعله المصنف من ذكر هذا القيد قيل لا نم ان التفاوت لا يقع
في الطرف المقابل للمبداء المفروض حتى يلزم المحال لم لا يجوز ان يقع التفاوت في خلال الاختلاف الحركتين في السرعة
والبطوء اذ لا كان تفاوت القوى محصورة في شدة او مدة او عدة فان حصل الاتفاق في امرين يكون التفاوت
بالاخر فاذا فرضنا تحريك احديهما جزء الاخر في شيئين متساويين تحركا تاما في مسافة من مبداء محدود
واستويا شدة وعدة فلا بد من تفاوت لئلا يلزم المحذور المذكور ومع الاتفاق في الشدة والعدة لا يقع
التفاوت في الوسط فلا بد ان يقع في الطرف الاخر **فعلم ان الجزء يقوى على جملة متناهية والجزء**

الاخر مثله فالمجموع لا يقوى على غير المتناهي لان انضمام المتناهي الى المتناهي بمرات متناهية لا يوجب
المرّات الغير المتناهية لا لما قيل من ان القسمة الخارجية الممكنة للجسم متناهية لامتناع اعتبار الآثار في الاجزاء
الوهمية للقوة ولكون الحال في الفلك وهو قابل للانفكاك بزعمهم بل لان الانقسام سواء كان خارجيا
انفكاكيا او وهميا لا يكون الا متناهيا كما حقق سابقا في الاجزاء الفرضية الصرفة لا اثر لها لعدم تحققها في
الخارج ولا في الذهن على حدة لا متناهيا لا يوجب اللاتناهي فبشدّة كلما يقوى عليه القوة الجسمانية من الحركة
عنها فهو متناه . واعلم ان هيهنا ايرادات مشهورة الاول ان الحكم بتناهي سلسلة من جهة انتهاء الحلقة
اخرى عليها لا يجري في المتعاقبات لعدم وجودها معا فلا يلزم على الطلاق صحة الاعتراف بتناهي الحوادث لاجل
ازديادها كل يوم واجيب عنه بان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان هيهنا هي القوة وهي موجودة في الحال
بخلاف الحوادث اذ لا مجموع لها حاصلا في الحال فلا يمكن الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا الجواب غير صحيح لان
الحكم بتناهي القوة من جهة الزيادة والنقصان انما يكون بسبب وقوع التفاوت في الافعال الموجب للتناهي
فالاشكال باق بحاله والجواب الحق هو ان عدم التناهي في شيء غير مانع من الحكم عليه بالزيادة والنقصان مطلقا
بل ربما يتصف شيء بهما نظرا الى اللاتناهي معا اذا كانت الجهتان مختلفتين اذ الزيادة والنقصان لما كانا من خواص
الكم المتناهي فلا يمكن تحققهما الا في جهة التناهي ولا ينافي ذلك عدم التناهي في جهة اخرى فالمطلق بل قد يكون
لا يكون فانما الحكم على امتناع سلب التناهي في تلك الجهة كما في المرتبات الموجودة فذلك الامر لا يقتضي الا لاجل
التفاوت في جهة لتناهيها واذا تيقنت هذا فنقول في بيان الفرق بين الصورتين انه لما كان عدم تناهي الحوادث
وازديادها كل منهما في جهة على حدة لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي سالما عن المنع لان طبيعة
الازدياد في جهة لا تقتضي تناهي الجهة الاخرى كما مرّ واما الافعال الصادرة عن القوتين المختلفتين قوة
وضعفا المقتضيتين للتفاوت فيها بحسب طبيعتهما ولما كانت متحدة المبادي في امتدادها فلا بد من
التفاوت في الجهة الاخرى الموجب لتناهيها في تلك الجهة ايضا الايراد الثاني هو ان اللازم من عدم التحريك
الغير المتناهي عن القوة الجسمانية هو ان يكون للفلك محرك مفارق وهو اما ان يكون نفسا او عقلا والنفس

المفارقة

المفارقة انما حاولت تحريك جسم الفلك لكونها فاعلة كالانها بالقوة فلا حاجة لها الى التحريك فهي مفتقرة الى شيء
يكون كمالاته موجودة بالفعل ليخرج به الكمالات النفسانية من القوة الى الفعل فلا بد من تحريك السماء من
مبدأ عقلي مع انهم حكموا بان الحركة لاشتمالها على الجزئيات المتغيرة لا يمكن صدورها عن مفارق عقلي بل لا بد لها
من قوة جسمانية متغيرة لها تصورات جزئية كما ستقف عليه واجيب بان لتحريك السماء مبدأ بعيد
هو العقل ومبدأ قريب هو النفس فيكون نزول التحريك امرا جائزا لا ابيا فان يكون للمحرك مبدأ اخر عقلي
اكمل الاول لما كانت المبادي العقلية علة غائية لحركات الافلاك والعلة الغائية هي علة
فاعلية الفاعلية الفاعل وعلة غائية للفعل فهي باعتبار الاول مبدأ بعيد للفعل وباعتبار الثاني مبدأ
قريب له فالحكم من ان المحرك للفلك انما هو النفس وانما عقل انما هو الفاعل فقط لا يرد الثالث النقض
بالقوة الانفعالية للهيولى الاولى فانها عندهم غير متناهية الانفعالية كان المبادي المفارقة غير متناهية الفعل
واليه يرجع ما في الحواشي القديمة من لزوم انقطاع الزمان على تقدير صحة الدليل المذكور لاجرائه بان الفلك جسم بسيط
قابل للتجزي الى اجزاء متشابهة يكون كل منها قابلا للحركة والكل قابل للحركة الغير المتناهية فان كل جزء غير متناهي
الحركة للزوم المساواة بينه وبينها له وان لم يكن كذلك كانت حركة الكل ايضا متناهية لان نسبتها كنسبة الجسمين
المتشابهين فيلزم انقطاع الزمان هف والجواب ان الهيولى الاولى ليس لها في ذاتها الا القوة المحضة وهي من هذه
الحيثية فاقدة لجميع الاشياء واما استعدادها الشيء بعد شيء فهو لا يحصل لها من ذاتها بل من جهة حصول الصور
او الهيئات فيها فمعنى كونها قابلة للامور الغير المتناهية انما يحصل لها من جهة حصول كل صورة او هيئة
استعداد لصورة اخرى او هيئة اخرى فهي في ذاتها غير مباشرة لقبول صورتين او هيئتين معا فضلا
عن الكثرة الغير المتناهية وكذلك قبول الفلك للحركة انما هو بسبب حصول الحركة قبلها من فاعلها وهكذا
الى غير النهاية واما ذات القابل بما هو قابل فنسبتها الى القبول للحركة مطلقا اعم من ان تكون واحدة او كثيرة متناهية
او غير متناهية هذا ما خطر بالبال الايراد الرابع انه لو تم الدليل لامتنع ان تكون القوى المنطبعة الفلكية
ملاصقة للتحريكات الفلكية الغير المتناهية والجواب عنه على ما في الشفاء لاشتماله على غيرها ان القوة الجسمانية الفلكية

لا يزال منفعل من المبدأ العقلي بفضل في الفلك والممتنع على القوة الجسمانية التاثير الغير المتناهي على سبيل المبدائية
والاستقلال لا التاثير المتناهي على سبيل الوساطة فلا الامتناع الا الغير المتناهية فان بين هذين المعاني فرقا والممتنع
واحد منها لا يؤدي الى امتناع الجميع واما كيفية صدور الامور الحادثة عن المبادي الثابتة فليس هنا موضع بيانها
الايراد الخامس ان دورات الفلك لا تختلف بالزيادة والنقصان فالقوة المحركة لكونه تحصل فيجب من ذلك
تناهي القوتين المحركتين ومن تناهيها تناهي الحركتين والجواب ان التفاوت بين المقادير في الحركة للافلاك بحسب الشدة
وتناهيها بحسب الشدة لا يوجب تناهيها بحسب المدة فلا يجري مثل ذلك في جزء القوة بالنسبة الى كلها لتشابههما واتحاد
ماهيتها فلا اختلاف بينهما الا بحسب الكثرة في العدد واما المقادير فانها مختلفة الجواهر فلا يجب ان يكون فعل بعضها
جزء فعل الآخر فيجوز ان يكون لاختلاف جواهرها مبادي لامور مختلفة بالشدة والضعف كحركات مختلفة بالسرعة
والبطوء متحدة بالزمان الايراد السادس ان الارض لو خليت وطبعها لكان يوجد من قوتها سكون دائم
والجواب عنه بان السكون لكونه عدميا ليس فعلا صادرا عن القوة غير متناه لانه يستند السكون عدم تحريك حصول
الجسم في حيز من مقولة الاين وهو عرض من الاعراض موجود وذلك مستفاد من قوته الطبيعية فالحق في
الجواب عدم تسليم واعلم ان صاحب المحاكمات في كونه اثبات ان القوة الجسمانية لا يجوز ان تقوى على فعل غير متناه
دليلين احدهما قوله ان القوة الغير المتناهية لو حركت جسما بحلقة قوتها مسافة وحركة اخرى متناهية
فلا علمنا بالضرورة نسبة وكذا السرعة حركتها وبطوءها فنسبة تاثير الغير المتناهي اثره الى تاثير المتناهي
اثره نسبة متناهي الى متناهي الثاني قوله نفرض قوة تحرك جسما من مبدأ مفروض حركات لا تتناهى
وتحرك قبل تلك القوة اصغر منه واقل ميلا عن ذلك المبدأ مساويا مع تحريكات الاولى شدة وعدة
فيتفاوت المدة بالضرورة ولو استمرتا لعدة تتقطع على تقليل التمام وكيف هذا لمحال لمكان التفاوت في الاخر
اقول في كلا من الدليلين نظر من وجهين احدهما مشترك والآخر مختص اما النظر المشترك بينهما فهو جريانها
في القوى المجردة فيلزم ان لا يصدر حركة غير متناهية الى قوة واحدة سواء كانت مجردة او جسمانية بل الى قوى
متعددة غير متناهية ولابد في تجددها من حركة دورية سرمدية اخرى والكلام عائد فيها وفي محركها ايضا

فلابد

فلابد ان يكون في الوجود طبقات من الحركات والمحركات غير متناهية واما النظر المختص بالاول فهو ان
التفاوت بين القوتين الغير المتناهية والمتناهية لا يمكن ان يحصل الا بحسب المدة والعدة دون الشدة
لعدم امكان حركة غير متناهية في السرعة كما مر فكون القوة متناهية من جهة الشدة لا ينافي كونها غير متناهية
من جهة اخرى كالمدة واما النظر المختص بالثاني فهو انه لا يثبت به عموم الدعوى لكونه خبر جار في الحركات الطبيعية
ولذلك خصه الشيخ الرئيس في النمط السادس من الاشارات ببيان امتناع تحريك جسم حركة قسرية بقوة غير متناهية
الدعوى على ان الجسم الصغير يساوي الكبير في قبول الحركات الطبيعية والاختلاف بينهما من نوع المعاوقة الخارجية
انما هو بحسب القوة المحركة قوة وضعفا الا غير والله اعلم بحقائق الامور فصل في ان المحرك القريب
للفلك قوة جسمانية لما ثبت في الفصل السابق كون النفس التي للفلك مجردة اراد ان يبين في
هذا الفصل ان له قوة يدرك بها الجزئيات كالقوة الخيالية التي لنفوسنا في كونها محلا للادراك
الجزئيات الادراكية الا ان الخيال يختص ببعض لانه في مقدم الدماغ وتلك القوة غير مختصة بشيء
من اجزاء الفلك بل سارية في جميع اجزائه لبساطته وعدم رجحان بعض اجزائه على بعض وتسميتها نفسا
منطبعة من باب التشابه لامتناع كون شيء واحد نفسين او ذا ذاتين واستحالة تقوم المادة بصورتين
جوهريتين فقال لان التحريكات الاختيارية الجزئية الصادرة عن نفس الفلك اما ان يصدر عن تصور
كلي او جزئي فان الحركة الاختيارية انما تنبعث بالارادة بل بعد الشوق المنبعث اما عن تصور جزئي
كالتخيل او التوهم او كلي كالتعقل لتلك الحركة ولابد ايضا من التصديق بترتب الغاية او ملائمتها التصديق
فان الحيوان مثلا اذا تحرك فلحركته الاختيارية مباد مترتبة ابعدها عن الحركة القوة المدركة وهي اما الخيال
او الوهم كادراك الانسان او العقل العملي متوسطا الادراك الانسان ثم قوة الشوق المنبعثة عن ادراك الملائمة
والمنافرة وهي غير الادراك لتحقق الادراك بدونه ثم الارادة او الكراهة وهي ضد العزم والاجماع
التي تجزم بعد التردد والدليل على مغايرتها للشوق ان الانسان يتناول ما لا يشتهيه كالدواء البشع
ويكره تناول ما يشتهيه بسبب الحجر عقلي او شرعي وخلق كالحياء لكنها مذهب بعضهم الى ان الارادة

بحث حركات الاختيارية

شوق متأكد وليس ثمة امر آخر يحتاج الى بسط من الكلام ولا يسعه هذا المقام اذا تقرر هذا فنقول
لا سبيل الى الاول لان ما يوجب من الحركات الارادية لا يكون الا حركة جزئية فهي تابع لشوق جزئي
منبعث عن رأي جزئي فلو حصل لنا رأي كلي وانبعث لنا منه شوق كلي استتبع ارادة كلية لم يكن هذا
الرأي الكلي مع ما يتبعه من الشوق الكلي والارادة الكلية كافيا في صدور الحركة الارادية الجزئية بل لا بد
ان يتخصص ويصير جزئيا حتى يقتضي صدور الحركة الجزئية وذلك لان التصور الكلي نسبته الى جميع
الجزئيات على السوية فلا يقع منه بعض الحركات الجزئية الارادية دون بعض والا لزم الترجيح
بلا مرجح وانه محال فمبدأ الحركات الجزئية الارادية اي المحرك القريب لها متصور لها تصورات جزئية
فكلما لم يتصور جزئيا فهو جسماني قيل هذا لا يصح على اطلاقه اذ الدليل مخصوص بالجزئيات الجسمانية
وقد صرحوا بان الجزئيات المجردة حقيقة ترتسم في النفس اقول مناط الجزئية عندهم انما هو نحو الادراك
الاحساسي او العلم الحضوري فيجوز ان يرتسم في النفس مفهوم كلي وان تخصص بكليات كثيرة فذلك التصريح منهم
اما بناء على العلم الحضوري بها واما بان الصورة العقلية من حيث انها كيفية حالة في نفس شخصية
متخصصة بالعوارض الذهنية المخصصة تكون جزئية وان كانت بالقياس الى افرادها الخارجية او الذهنية
كلية فانها باعتبار ذاتها علم جزئي وباعتبار انها معلوم كلي لان الصورة الجزئية ترتسم وهي صغيرة وترتسم
وهي كبيرة فاما ان يكون الاختلاف في الصغر والكبر لاختلاف الصورتين بالحقيقة كصورة الفيل والذبابة
او لاختلاف المأخوذ عنه والمنتزع عنه الصورتان بالصغر والكبر او لاختلاف في الحامل المدرك
قيل الحصر ممنوع لجواز ان يكون الاختلاف في الاعراض كالشكل والسواد والبياض اقول الكلام فيما يحصل التفاوت
في الكبر والصغر ولا شك ان ما ذكره من الاختلاف بالذات او بالعرض من حيث هو كذلك لا ينافي الجهة
ولو سلم فلا يكون الاختلاف في المقدار الا بالاختلاف في المأخوذ منه او الحاصل فيه الصورتان في المقدار لاجل
المعارضة ذلك لانا لا نحتاج في تخيلها كبيرا او صغيرا الى اعتبار ايقاع عارض [illegible] بل البتة الاخرى
لا سبيل الى الاول لانا نتكلم في الصورتين من نوع واحد فيها صورتا شيء واحد فيكونان متحدتي المهية

لان

لان صورتا شيء معين ذاك الشيء بحسب الحقيقة بناء على حصول ماهيات الاشياء في الذهن على ما هو التحقيق
ولا سبيل الى الثاني لان الصور المختلفة بالصغر والكبر لا يجب ان تكون مأخوذة من خارج
بل يجوز ان يكون صورتين لامر معدوم كجبل من ياقوت بناء على انا قد نتصور امورا لا تحقق لها في الخارج
وعليه مبنى اثبات الوجود الذهني فتعين القسم الثالث فتكون الصورة الكبيرة مرتسمة في جزء
من المتصور جرماني غير ما ارتسمت فيه الصورة الصغيرة لا محالة في الوضع وما هذا شأنه فهو جسماني
وههنا شكوك وابحاث يجب التنبيه عليها الاول النقض بصدور الجزئيات عن الباري مع انتفاء
القوة الجسمانية عنه تعالى عن ذلك علوا كبيرا والجواب عنه ان الجزئيات الجسمانية غير مستندة اليه تعالى كما
هو المشهور والتحقيق الحق فيه لا يسعه هذا المقام الثاني ان مقتضى استواء التصور الكلي الى جزئيات الحركة وجوب
تخصيصه بمخصص واما كون ذاك المخصص تصورا جزئيا فممنوع والجواب ان التصور الكلي مع المخصص تصور
جزئي فالمخصص المنضم الى التصور الكلي يجعله تصورات جزئية الثالث ان الدليل لابتنائه على امتناع
ارتسام الصغير والكبير في المجردات انما يختص بامتناع ادراك ذوات المقادير للقوة المجردة والحركة مما لا مقدار
له صغيرا او كبيرا فلا يجب ان يكون ادراكها بقوة جسمانية والجواب ان الحركة الجزئية لا تعقل الا على التقدير الجسماني
باعتبار المسافة لما تقرر عندهم من ان المسافة من مشخصاتها ولهذا قالوا بلا شبهة الرابع انه قد ثبت للفلك
قوة ترتسم فيها صور الجزئيات فلو لم تتفاوت الصور المرتسمة بالصغر والكبر وذلك لسريان القوة المدركة
في جميع اجزائه وصدور كل جزء منه على جزء من القوة الا [illegible] قالوا لكن الجواب عنه ان ادراك
القوة المنطبعة الفلكية اما لحركاتها اولا ثم حركاتها الا ان ادراكها لها ليست جزئية ومعنى لا نتصور الحال
كما حققه الحكماء فان كان الكلام في ادراكها نفس تلك الحركات ما لو جر ترجيح بعض المواضع لارتسام صورها فيه
دون بعض فنقول لصور الحركات مرتسمة في مواضع الحركات من الفلك كالدوائر العظيمة والصغيرة فصورة الحركة
السريعة ترتسم في الجزء السريع الحركة منه وصورة الحركة البطيئة ترتسم في الجزء البطيء الحركة وكذا صورة حركة كل قوس
ترتسم في تلك القوس عظيمها في العظيم وصغيرها في الصغير واما المواضع المبنية لتخصيص بعض الاجزاء بالحركة

السريعة ما بعضها بالبطيئة فهي بعينها السؤال في لمية تعيين المنطقة والقطبين وقد مر بانه ولو كان
الكلام في ادراكها لوازم الحركات من الصور الكائنة الفاسدة بعوارضها الخاصة والبحث في تخصيص مواضع
من الافلاك باعيانها بارتسام صورها الادراكية فيها فنقول اوضاع المناطق والاقطاب ونسب الحركات بعضها
مع بعض ونسب العلويات الى السفليات ما يحصل به امتياز اجزاء الفلك بعضها عن بعض وبذلك يختص بعض الملخص
بقبول بعض الصور بعينها بخاص منها دون غيره وعدم اطلاع البشر على تفصيل ام وخصوصياتها
لا يدل على نفيه الخامس انه لو كانت نفس الفلك عالمة بحركاتها ولوازم حركاتها فلا يخلو اما ان يكون لها
علوم غير متناهية بالكائنات من الحركات وغيرها في ازمنة غير متناهية شيئا فشيئا بحسب ترتيب ازمنة
وجودها او اما ان يكون لها علوم متناهية بالكائنات متناهية فان كان الاول فيكون هناك سلسلة من امور
مترتبة غير متناهية موجودة دفعة لان الحوادث الغير المتناهية وان كانت غير مجتمعة لكنها اذا
جمعت صورها الادراكية مترتبة في ذات مدركة فيوجد الغير المتناهي من المترتبات مجتمعة وقد برهن
على بطلان السلسلة المجتمعة الاحاد الغير المتناهية من المترتبة وان كان الثاني فيلزم ان يكون الحوادث
اليومية متناهية الصور والتفصيل انما هو متناهية الصور اقول لقائل ان يجيب عن ذلك
اما على راي من ذهب الى انه مقادير حركات الافلاك بعضها الى بعض باعتبار ازمنة عددا
عددية كما هو مذهب الرصد فبان النقوش الكائنة في مدارك الافلاك المنطبعة السارية في اجرامها
متناهية ولا يوجب ذلك تناهي صور الكائنات لوجوب تكرار جميع الوضع الفلكي عند الموجب لتكرار
الحوادث من الصور الجسمانية وغيرها من بعد مدة يبلغ من الالاف الكثيرة كما علم اشير اليه بقوله تعالى والسماء
ذات الرجع والى ذهب صاحب الاشراق ومتابعوه فالحوادث عندهم تعود بطالعية حاصلة في نفوس الافلاك
عن مبادئها الفعلية وتلك الصور بطالعية واجبة التكرار اي الحوادث تعود فتعود الى شيء ما كانت
عليه لا الى عينه لامتناع اعادة المعدوم بالقواطع البرهانية فاذا كانت النفوس الفلكية منتقشة بها
على نحو كليات الاقترانات او صغريات الاستثنائيات اي انه كلما كان كذا وكانت عالمة بتخيلاتها

الجزئية

الجزئية وتخيل الوصول الى كل نقطة على نحو ادراك الصغريات الاقترانية والكبريات الاستثنائية
اي لكن كان كذا او ليس بكذا طويا ان تعلم لوازم حركاتها بانضمام هذه القضايا الجزئية الى تلك الكليات
التي هي العلم بالحوادث الجزئية على الوجه الكلي يحصل لها العلم بالحوادث الجزئية على الوجه الجزئي وهكذا الى ان
يعود الاوضاع بعينها ولا يوجب ذلك تكرار تعلقات النفوس الناطقة بالابدان كما توهمه بوذاسف
التناسخي المنجم لامتناع ذلك التكرار كما تبين في موضعه واما على راي من زعم ان نسب الحركات الفلكية
جميعها او بعضها صمية بناء على انها ادل على القدرة واعلى في الايجاد لعدم تكررها وانحصارها فموجب
اعتقاد هؤلاء الاعلى والاشرف في حق الله مقدسة وجوده وانه لم يطابق الرصد لان امور الرصد تقريبية
تقريبية والنسب الحقيقية بالادراك بها فان النفوس المنطبعة للافلاك كتاب المحو والاثبات
فيمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب المعبر عنه باللوح المحفوظ فقيل ان في راس كل سنة من سني
العالم الالهية البالغة الف سنة من الفلاك المعبر عنه بالمحجوب يثبت الله في تلك النفوس صور ما او جد
في السنة الاخرى وهكذا الى الغاية على ما ذهب اليه الحكماء واشير الى هذه السنين بقوله تعالى يوم نطوي
السماء كطي السجل للكتب واشير الى ايام تلك السنين بقوله تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه
في يوم كان مقداره خمسين الف سنة مما تعدون اقول الاقرب الى الصواب هو الراي الاول المنسوب الى الحكماء
الفرس والافضلين من مصر ويونان لان تلك العلوم الجمة الحاصلة في نفوس الافلاك اما ان تكون كلية او جزئية
فان كانت كلية فليست في معرضنا من شيء لان الكلام في القوى المنطبعة الفلكية وادراكاتها الجزئية وان
كانت جزئية فلتغيرها وعدم اجتماعها لتضاد بعضها مع بعض لا تحصل دفعة ولحوق تمامها مناط الجزئية
انما التخيل والاحساس اذ كان المعلوم ماديا او العلم الحضوري فلم يكن كذلك فعلى الاول المراد
وظاهر ان ذلك لا يكون الا شيئا فشيئا بحسب تعاقب الاستعدادات وتواردها لا دفعة الا واما ان
النسبة الصمية ادل على القدرة واعلى في الايجاد فمحل نظر بل العددية اشرف كما يدل عليه صناعة الموسيقى
الحاكمة بان النغمات التي لم تقع الحددية النسبية في غيرها وهل ذلك الا كقول من يقول النغمات بالمعير

الغير المنتظم والاشعار الحاصل في زمنه اعلى في القدر حادث على كل ما يحصل منها من غيرها الحدوث اعضا فما كانها
المنتظمات ما الحوز وتاولها اما الاثار الرمز في القاسية خلطها اصل وتام ... غيرها ذكرها والله اعلم بحقايق اسراره ورموز
اياته **الفن الثالث في العنصريات** اما العناصر وما يحدث منها من المواليد الثلاثة وغيرها
وهو يشتمل على ستة فصول الفصل في البسائط العنصرية وهي اربعة باستقراء اوائل
الملموسات وبحد من خلو الاجسام المتقية الحركات عن احدى الفاعلتين اللتين هما الحرارة والبرودة
المقتضيتان الحركة اما من الوسط اليه او اليه بالخفة الى الخارج او لا وكذا عن احدى المنفعلتين اللتين
هما الرطوبة واليبوسة المقتضيتان لقبول الاشكال بسهولة وعسر على ما حققه الحكماء والنقض او امتناع
اجتماع اثنين من كل من القبيلين في جسم واحد للتقابل بينهما فاذا تركب كل من الفعلين مع كل
من المنفعلين حصلت اربعة اقسام بارد رطب هو **الماء** وبارد يابس هو **الارض** وحار يابس
هو **النار** وحار رطب هو **الهواء** فهذه من امهات المواليد واركان عالم الكون والفساد ومبادي
المركبات وعناصرها التي منها التركيب واليها التحليل واصول الكائنات ولكل واحد منها صورة
مقومة لهيئته نوعه وموجد هيولاه غير محسوسة ينبعث عنها الكيفيات المحسوسة **وكل واحد منها**
يخالف الاخر في صورته الطبيعية اي النوعية **والا لشغل كل واحد منها** ما يوافق اخر في صورته
النوعية **بالطبع حيز** ذلك **الاخر والتالي باطل** اذ لا يتصور شيء منها حيث يستقر الاخر فيه الا بالقسر
اظهر **فالمقدم مثله** واعلم ان الكيفية قد تتبدل مع انحفاظ الصورة كالماء المسخن بالنار او بالحركة
فان الصورة المائية في الحار والجمد باقية لانها ترجع الى مقتضاها ما لم يعاوق فاذا اتصل الماء الحار
انه بارد لا يعني انه بالفعل كذلك بل باعتبار صورته المقتضية للبرد عند زوال المانع والكيفية اذا
اشتدت فقد تبطل الصورة وتعد المادة لما يناسبها من الصور كما قال **وكل منها قابل للكون والفساد**
اي ينقلب بعضها الى بعض بلا توسط او بتوسط واحد او اكثر فالاقسام المحتملة الحاصلة من انقلاب كل منها
الى الثلاثة الباقية اثنا عشر ستة منها تحصل من انقلاب كل من المتلاصقين الى الاخر واربعة

يحصل

يحصل من انقلاب كل من المتباعدين بوسط واحد الى الاخر واثنان يحصلان من انقلاب كل من الطرفين
الى الاخر والمشهور ان الستة الاولى تكون بالذات والستة الباقية لا يحصل الا بوسط او وسطين ويكذبه
ظاهر قول الشيخ ان الصاعقة تتولد من اجسام نارية فارقتها السخونة وصارت لاستيلاء البرودة
على جوهرها متكاثفة ولا شك ان الصاعقة ما يغلب عليها الارضية لثقلها ووصولها الينا وقد حكى الشيخ انه
انه قد نزل في زمانه كالصاعقة من الهواء ما زاد على مائة وخمسين رطلا شيء كالحديد وايضا صرحوا بان النار المفرقة
يحلل الاجزاء الارضية نارا هكذا قيل وفيه من الكلام ما لا يخفى على المتامل ثم لما وقع هذه الاقسام الستة من
الانقلابات في ستة امثلة معللة بما على نحو ... العناصر ... صورها تلبيسها اثنان منها بين الماء
والارض واثنان منها بين النار والهواء اما اللذان بين الماء والارض فاحدهما قوله **لان الماء ينقلب حجرا** فان المياه
الراكدة على بعض المواضع بعدما يخرج من ... فيتجارية متشربة تتحجر حجرا ... من جهة
في زمان قليل فليس يكون الحجر منها بسبب ان فيها اجزاء ارضية انعقدت حجرا بسبب ذهاب المائية والحرارة المتصوب
ولو لم يكن الا ان الذي وقع فيه التحجر على حسب القصر يقع في اضعافه ذهاب تلك المياه الكثيرة بالتبخر ولوجب ان يحس
فيها كثرة ارضية فانها لو كان انعقاده من اجزاء ارضية غير محسوسة لغاية قلتها للزم ان لا يتكون الا شيء
قليل من الحجر من مياه كثيرة وليس الامر كذلك كما يعاين في مواضع عديدة منها ... ومن بلاد مراغة
من جملة اذربايجان بل الحق ان ذلك لما هو بخاصية في بعض المواضع من الارض خلق الله فيها قوة معدنية
شديدة التاثير في التحجر اذا صادفها الماء تحجرت وربما كانت في باطن الارض فظهرت بالزلازل ومن هذا القبيل
ما نقل من انقلاب بعض الناس حجرا فقد شوهدت في بعض البلاد اشباح حجرية على هيئات اشخاص انسية من رجال
ونساء وولدان لا يعرف لها اصل التشكيل ... والتخليط ... واشخاص بهيمية وما يتعلق بالانسان على
حال المخصوصة واوضاع يغلب على الظن انها كانت من الناسية وما يتعلق بها فلعله قد ... هذه القرية
على ... غضب الله عليهم وثانيهما قوله **والحجر ينحل بالحيل** الاكسيرية **ماء** سيالا فان لطلاب الاكسير في حل الاجسام
الصلبة الحجرية ما طريقين احدهما تصعيدها بالاحراق على ... ملحا ... بمعونة النوشادر ثم اذابتها للمياه

والاخر ابقاء على في المياه الحادثة وتحليلها بجامد اذا مد الحلل حتى تصير مياها جارية وما ماء اللذان بين الهواء
والماء فلحصولهما اشير اليه بقوله وكذا الهواء ينقلب ماء كما يرى في قلل الجبال فانه يغلظ الهواء سحابا
بواسطة برودة فيصيبه هنالك لا لاجل بخار يصعد او يساق اليها من موضع بل يتكاثف الهواء المعتدل ويستحيل
اكثره او كله ماء ويتقاطر دفعة وهذا ما شاهده كثير من الناس وايضا لما كان تحول الثلج بعد ذلك كانت
سببا لانقلاب الهواء لتتابعت الامطار في الهيج في اوقات سالت مياه فيها جميعا الا ان دام البرد باشتداد
الكوج الموجب للانجماد اما الانقلاب فلم ينقطع الا بانقطاع الشتاء لانا نعلم الاسباب الطبيعية انما هي حادث
للامور وليست بحتى متفاعلة تامة بل لا بد في الاكثر من وجود المانع فعقدم الشرايط فالمدعى ان البرد من جملة
الامور التي لها مدخلية في حصول الانقلاب المذكور فلا يحصل الا به لا انه كلما وجد حصل الانقلاب وقد يحس انقلاب
الهواء ماء بما يتكثف على السطوح الظاهرة من الطاسات المجوبة على الجمد او المبردة ولا يمكن ان ينسب ذلك الى الرشح
لان الماء غير عند الجمد ولكان الماء الحار اولى بذلك لكونه الطف واقبل للرشح والمبرد بخلافه ولا سبيل الى القول بان الآثار
المنبثة في الهواء انجذبت اليها كما للجذب فانها اي البرودة اذ ليس في طبيعتها ان تحرك الى الاسفل ومن نعلم ان القطرات
في جميع جوانب الاناء وهنا اذا ثبت ان ذلك ليس على سبيل الرشح ولا على سبيل الانجذاب فقد تحقق انه انقلاب الهواء
وثانيها قوله والماء ايضا ينقلب هواء بالحر الحاصل من تسخين الشمس او النار كما يشاهد من البخار الصاعد
من الماء المسخن فان البخار اجزاء هوائية متكونة من الماء مستصحبة لاجزاء مائية لطيفة مختلطة بها ولما اللذان
بين النار والهواء فلحصولهما قوله وكذا الهواء ينقلب نارا كما في كور الحدادين فانه اذا الح النفخ عليها
وسد الطرق التي يدخل منها الهواء الجديد بحيث فيه نار من انقلاب الهواء اليها ومن هذا القبيل الهواء
الحار الذي عند السموم المحرقة واما قوله والنار ايضا ينقلب هواء كما يشاهد في المصباح فان شعلة
المصباح لو بقيت على النارية لتحركت الى مكانها الطبيعي على سمت خط مستقيم تام لانه اقرب الطرق فاحرقت
ما حاذاها وليس كذلك فعلم ان الشعلة انقلبت … انقلاب العناصر اي تبدل صور بعضها الى بعض الذي لابد له
هيولى مشتركة لما يرد عليها من الصور … الا ان الله تعالى … يلزم انقلاب الحقيقة …

الثانية

٥٣

الى طاعة الصور العنصرية لو وعد الاعراض والكيفيات عليها المعدة لحصول المزاج على المركب منها اللذان يكون مخالف
صور العناصر حين حصول المزاج كما نقله الشيخ عن بعض اهل زمانه وذلك انما يتحقق باثبات ان الاعراض
اي الكيفيات الحاصلة للعناصر امور زائدة على صورها النوعية مغايرة لها فاشار الى زيادتها بقوله ونقول
ايضا الكيفيات العنصرية زائدة على الصور الطبيعية وذلك لانها تستحيل في الكيفيات
اي ينفعل فيها بعض الكيفيات ويكتسبها بعضها مثل التسخن والتبرد في الماء مثلا مع بقاء الصورة
النوعية المائية بحالها في كلتا الحالتين فلولا المغايرة بين الصورة والكيفية للزم اجتماع وجود الشيء وعدمه في حالة
واحدة وانه محال ولا يخفى ان المطلوب هو المغايرة بين صور العناصر وكيفياتها انما يحصل بالمدة …
العام من المقدمة المذكورة فالاعتراض عليه بزوال الصورة المائية عند زوال حرارتها وكذا زوال الصورة المائية
والارضية بزوال الميعان والجمود غير متجه لعدم كونه منافيا للمدعى لما تحقق ان المطلقين لا يتنافيان وانما يتجه
لو كان المدعى هو العموم وهو لا حاجة اليه في هذا المقام والبسايط من العنصريات حقيقية كانت في المزاج
الاول او اضافية كما في المزاج الثانوي اذا تصغرت قال القرشي في شرح القانون تصغر اجزاء العناصر شرط
في المزاج القوي لا في نفس المزاج وذلك لان الاحوج الى التصغر هو كون الفعل والانفعال تاما واكثر وهذا لا يمنع
حدوث الفعل والانفعال لعدمه وذلك لان الشيخ نفسه يعترف بان مزاج الشخص الحاصل من تكافؤ اعضاء
الحارة والباردة والرطبة واليابسة مع انها تتصغر واعترض عليه العلامة الشيرازي بقوله ان مراد الشيخ ليس
هو ان حرارة القلب مثلا موجودة فيه ولا يسري الى الدماغ وكذا برودة الدماغ موجودة فيه ولا يسري الى القلب
واذا وقع بينهما نسبة على حد ما كانت هي المزاج وكذا لكان المزاج من مقولة الوضع او المضاف وهو باطل بل المراد
ان حرارة القلب اذا امتزجت مع برودة الدماغ وبالعكس يحصل الكل منها كيفية مناسبة للصحة وتلك
الكيفية عرض موجود في عضو متصغرة الاجزاء اقول في هذا الايراد نظر لان كون كل من حرارة القلب وبرودة
الدماغ سارية في الكل الاخر حسبما ذكره لا يوجب ان يكون المزاج الثانوي حادثا في الكل منها حاصلا
من تصغر اجزائها او كانت تلك الاجزاء المتصغرة محلا لذلك المزاج واين هذا من ذلك اجتمعت …

في المركب ويحل بعضها بعض بقواها المتضادة فقد علمت فيما قبل ان الصورة النوعية في الجسم مبدأ لاثار

وحده لا فاعلة كما هو راي جمهور الحكماء فلما انها لا تنفعل الا في مادتها التي حلت فيها ثم في مادة ما يجاورها

مثلا تسخن مادتها ثم مادة ما يجاورها وكذا الحال في ساير الكيفيات وبالجملة العناصر المجاورة شرط للتفاعل الواقع

بين الاجسام الا ترى ان النار لا تحرق الا ما له وضع مخصوص من قرب معين بالنسبة اليها وكذا الماء لا يبرد الا ما له نسبة

المجاورة اليه فاذا امكن التفاعل بين الجسمين بمجرد المجاورة فلو تحققت المماسة بينهما لكان ابلغ في المماسة التامة

بالسطوح ولا شك ان السطوح كلما كانت اكثر كانت المماسة بينها اتم والتفاعل اكمل وكثرة السطوح انما هي

بحسب صغر الاجزاء فنقول العناصر المختلفة الكيفية التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة

اذا تصغرت اجزاؤها جدا واختلطت اختلاطا تاما وتماست تماسا كاملا بين اجزائها فعل صورة كل منها

في مادة الاخر كما هو المختار عند الفلاسفة واشار المصنف الى اختيار هذا المذهب بقوله ويحل بعضها بعض المتضادة

اي في الكيفية فان الحلاوة والمرارة من الصورة شايع وكسر صورة كل واحد منها سورة كيفية الاخر

المضادة لكيفيتها حتى ينقص العنصر البارد بفعل صورته من حر العنصر الحار ويزول تلك الكيفية التي

هي الحرارة الشديدة عن ذلك الحار وهكذا العنصر الرطب بالقياس الى العنصر اليابس فيحصل من افاعيل

صور العناصر المتصغرة المتماسة ما يفعل الاجسام بها كيفية متوسطة بين اطراف الكيفيات المتضادة

اي المتخالفة اذ لو حمل هنا التضاد على الحقيقي الذي لا يكون بين شيئين في غاية الخلاف لم يكن متناولا للمزاج

الثاني اذا ما قع بين اسطقسات ممتزجة قد انكسرت كيفياتها الشديدة بحسب المزاج الاول بحيث اذا قيست الى

اية واحدة من المتقابلتين عدت من الاخرى فيستحر بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس الى الحار

وكذا الحال في الرطوبة واليبوسة متشابهة في اجزائه اي في اجزاء المركب فان كل جزء من اجزائه صغيرا

كان او كبيرا حقيقة او بحسب الحس لا يتميز عن الاخر فتكون الكيفية القائمة بجزء مثل الكيفية القائمة بالاخر اي ان تلك الكيفيات

القائمة بتلك الاجزاء متساوية في النوع وهذا معنى تشابهها وهي المزاج يعني ان هذه الكيفية المتشابهة

يسمى مزاجا وما قيل ان ذلك الاجتماع المؤدي الى الكيفية المذكورة يسمى امتزاجا واختلاطا لا مزاجا فاعلم ان ههنا

اشكالا

اشكالا من وجوه الاول انا لا نسلم ان التفاعل بين الاجسام لا يكون الا بالتماس بل قد يكون بدونه كما في تاثير الشمس بحيالها

بالتسخين والاضاءة ولا شك انها كذا البصر في الابصار وانما الفعل من جانب والانفعال من اخر كما ذكرناه جانب التقابل

ايضا بلا مانع عقلي في المباحث المشرقية الصادرة له بيان حصر ما الاحتجاج متفرع لعلى المتسابقة

فيما لا الكلام في الاجزاء المتمزج وهي لا محالة متلاقية وفيما هو ايضا ان بعضها لا يؤثر في بعض الا بتاثير

عند الملاقاة والتماس فلا يتجه ان التاثير مع التاثر يختلف بلا ملاقاة محتمل فان ذلك غير محتاج اليه فيما نحن

بصدده الثاني ان المحذور المهروب عنه الناشي من جعل الكيفية فاعلة لازم ايضا من نسبة الفعل الى الصورة

لان الصورة انما تفعل بواسطة الكيفية القائمة بها فان الصورة النارية لا تؤثر بذاتها في كسر البرودة

بل بواسطة حرارتها فتكون الكيفية شرطا في التاثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة مع الحادثة المنكسرة

وقال الثالث ان الانكسارين لا يجوز ان يكونا متعاقبين والا ينقلب المغلوب غالبا بل يكونان معا والشرط يجب ان يكون

مع المشروط فتجب الكيفيتان الصرفتان مع الانكسارين فيلزم وجود الصرافة مع الانكسار وانه محال

لانا لا ننكسر المادة والا الكيفية فلا محذور والا انا نقول انكسار المادة ليس الا زوالها في كيفيتها فالجواب

عن الاول ان الصورة في كل منها فاعلة والكيفية فيها معدة للفعل فلا يجب اجتماعها مع الحادثة المنكسرة والكاسرة

مما كما ان اريد بالكيفية الشديدة المعدة فلا شك انها لا يجب ان تجتمع مع المنكسر وان اريد به الصورة الفاعلة

فانها تجتمع معه ولا محذور في ذلك بل لا انسب انها حال شدة كيفية كلا العنصرين معدة لان تفعل

صورة الاخر لا صورته في مادة ذلك الاخر لا في مادته كما هو المشهور كيفية ضعيفة فهذه الكيفية الضعيفة الحاصلة

من تاثير صورة العنصر الحامل واعداد الكيفية الشديدة القائمة بعنصر اخر لا يجب ان يجتمع معها فلم لا يكون الكاسر

منكسرا الثالث ان الماء الحار اذا اختلط بالماء البارد كسر الحار من برده ومن الحال ان يقال الماء صورة

توجب الحرارة وتكسر البرودة بل ليس للماء الا صورة واحدة فعلم ان الفاعل لكسر البرودة هي الكيفية دون

الصورة اقول في الجواب انه لا مانع من افادة الصورة المائية في مادتها او مادة جسم اخر من نوعها او

غير نوعها حرارة لا لحرارتها مقسورة ما عندنا في ذلك الا مرتبة بالحركة الصاعدة للجسم الثقيل الصادرة

عن صورة معشوقة مقتضية للحركة النازلة مع عدم القسر وقد علمت ان الفاعل للحركة القسرية هو الطبيعة
باعداد القاسر فاما الرابع فان كلام الحكماء مشعر بان المزاج كلما كان اعدل كانت الصورة الفايضة عليه
من المبدا الفياض اكمل وقد ثبت بصناعة التشريح ان اعدل الاعضاء جلد الاصابع ما خرج من الاعتدال
القلب فيجب ان يكون تعلق النفس بالجلد لا بالقلب وهذا الاعتراض اورده الامام الرازي على كلام الشيخ
في الاشارات واجاب عنه المحقق الطوسي في الشرح بقوله كون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضي كونه
اعدل الامزجة على الاطلاق فان الاعضاء من حيث هي ليست بقريبة من الاعتدال الحقيقي لغلبة الجزءين الثقيلين
عليها وايضا ليست الاعضاء ما يتعلق بها النفس اولا والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن
الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح التي تقرب الاجزاء الثقيلة فيها من الخفيفة فيها من التساوي
فما لم يتعلق النفوس بها ثم ان تلك النفوس يحتاج بسبب محافظة تلك الارواح … التخصص والذي يحلها الى
عضو يحصر تلك الارواح ويمنعها عن التفرق وهو القلب ثم الى عضو يغذيها وهو الكبد والى عضو يعدها لان تصير
مبدأ الحس والحركة وهو الدماغ ثم الى ساير الاعضاء عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها في افعالها المختلفة المرتبة الى ان
ينتهي الى الجلد الانملة وغيره فيستتم بجميع الالات التخصص على التفصيل المذكور في كتب الطب فهذا ما اشار اليه …
على الخاطر في كتبهم ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور انتهى كلامه قدس سره قال صاحب المحاكمات وهذا
غير مستقيم لان الشيخ صرح في مواضع من كتاب القانون ان الروح والقلب احر ما في البدن حار جدا مائل
الى الافراط … على الارواح فالقول بتقريب الخفيف والثقيل فيها الى التساوي مما ينافيه قطعا
اقول الحق ان كلام المحقق في هذا المقام في غاية الاستقامة والصواب وما صرح به الشيخ من ان الروح والقلب
احر ما في البدن لا ينافي ما ذكره بل الاعتدال انما يقتضي ذلك معنى غلبة الخفيفين على الارواح انها كذلك
بالاضافة الى امزجة الاعضاء ثم بعد الاغماض عن ذلك نقول ان غلبة الخفة على جسم لا ينافي كونه اقرب
الى التساوي من جسم اخر لا يجوز ان يكون غلبة الخفة عليه اقل من غلبة الثقل على ذلك الجسم …
كون الحرارة والخفة غالبة على القلب مع ما يشاهد من ثقله الطبيعي وكثافته فقد خرج من الاقتضاء …

في الجواب

٤٧

في الجواب ان كلام الشيخ في الاعتدال النوعي لا العضوي فان تعلق النفس انما هو بمجموع البدن من حيث ان تعلقها
بحسب التدبير والتصرف وذلك لا يتم الا باعضاء الية فالمزاج المعد لفيضان النفس ليس مزاج عضو
من الاعضاء بل هو مزاج جميع البدن اعني جميع امزجة الاعضاء وذلك المزاج اقرب الى الاعتدال من امزجة
الانواع الاخر واما ان اول تعلق النفس بالبدن … انما يكون بالارواح والحركات
الصادرة من الارواح التي منشؤها القلب فان قلت لما كان تفاوت الصور في الكمال بحسب اختلاف مراتب
الاعتدال … كان النسبة الى المبدا الاكمل والصورة الفايضة عليه افضل
وجب ان يكون الصورة الفايضة على الجلد اكمل الصور لانه اعدل الاعضاء وليس كذلك فيقال ليس في الاعتدال
الا استحقاق صورة ومجرد ذلك لا يكفي في فيضانها بل لا بد مع ذلك من ان يكون الممتزج محلا لتصرف الصورة
ومائيتها والعضو ليس كذلك انتهى كلامه اقول لا يخفى على الخبير ما فيه من الخلل والقصور وتحقيق الحق في هذا المقام
بحيث ينحل الشكوك عن مرامهم ويرتفع التدافع عن كلامهم يستدعي اظهار شيء من خبايا هذا البحث الذي هو مضلة
الافهام ومزلة الاقدام وهو ان النفس … وحدة طبيعية من جهة … تخصيصية وكثرة
من جهة كونه ذا اجزاء متكثرة متخالفة الامزجة تعلقين تعلق اجمالي وتعلق تفصيلي ومنشا تعلقها الاجمالي
هو مزاجه النوعي الواحد المتميز عن امزجة باقي الانواع ومنشا تعلقها التفصيلي هو مزاجه العضوي
فكما ان اعدل الامزجة النوعية هو مزاج الانسان واعدل امزجة الاعضاء هو مزاج جوهر الروح البخاري
اللطيف فكذلك النفس الفايضة عليه اجمالا … وباقي اعضائه بحسب ترتيب تفصيله
يجب ان يكون اشرف النفوس واكمل الصور فما وقع في كلام الشيخ حيث اشار الى كون تعلق النفس انما هو
بمجموع البدن فهو بالنظر الى الاعتبار الاول وما وقع في كلام المحقق من ان المزاج المستعد لقبول النفس مطلقا
هو مزاج الارواح فهو بالنظر الى الاعتبار الثاني فلا منافاة بين القولين وهذه المسئلة من الطبيعيات
نظيره مسئلة من الالهيات … وهي ان طائفة من الحكماء صرحوا بان العالم بجميع اجزائه حيوان
واحد له نظام واحد هو احسن النظامات الممكنة فيكون صادرا عن الواحد الحق بلا توسط شيء اصلا

خبايا

مسئلة تعلق النفس

المائية الرشية قبل اجتماعها وتشكل القطرات منها او لا يصل قبل الاجتماع الى بعض فان يصل قبل نزول السحاب … فلم يصل
قبل ان يصل … فيه بعض البرد … الى الباطن محصورا فيه كما في الربيع والخريف فيجمد فيبقى البرد
… وكثيرا ما يجمدون الماء في البلاد الحارة … لما ذكرنا واما اذا لم يصل البخار الى الطبقة الباردة
الزمهريرية لقلة حرارته الموجبة للصعود فاما ان يكون كثيرا او قليلا فان كان كثيرا فقد ينعقد لاجل اصابة البرد سحابا
ماطرا كما حكى الشيخ انه شاهد البخار قد صعد من اسافل بعض الجبال … متكاثف حتى كانه مكبة …
وكان هو فوق القلة في الشمس وكان من تحته من اهل القرية التي هناك … وقد لا ينعقد بل يكون متبددا هو الذي
ضبابا … فان كان قليلا فاذا ضربه البرد في الليل فينزل …
فيكون في اجزاء صغار لا يحس بها الا عند اجتماع شيء يعتد به فان لم يجمد فهو الطل وان انجمد فهو الصقيع وهو
ما يسقط بالليل من السماء شبيها بالثلج كما ان الطل يسقط به شبيها بالمطر فالنسبة بين الطل والصقيع كالنسبة بين المطر والثلج
وربما تكاثف الهواء نفسه من غير بخارات كثيرة لشدة البرد فاستحال الى الاقسام المذكورة …
قال الامام الا ان يكون هذه الاشياء في الاكثر من تكاثف البخار والاقل من تكاثف الهواء واما الرعد والبرق فسببهما
ان الدخان اذا احتبس في السحاب بان يرتفع ابخرة ودخنة كثيرة مختلطة الى الطبقة الزمهريرية فيتكاثف البخار
فينعقد سحابا … فاصعد من الدخان الى العلو بالطبع …
او هبط لتكاثفه بالبرد … مزق السحاب صاعدا او هابطا تمزيقا عنيفا فيحصل صوت هائل هو الرعد
بتمزيقه السحاب وربما اشتد ذلك لكثرة وصول المواد فان اشتعل الدخان بقوة التحريك …
مائية … بحيث يشتعل …
بالشعاع القوي الحاصل من الحركة … فان كان لطيفا ينطفي بسرعة كان برقا والبرق يرى قبل الرعد
لان الصوت لا بد له من حركة الهواء … فيحتاج الى زمان … ولذلك ترى حركة يد القصار
قبل سماع … الصاعقة … الشيخ …
…

واما الرياح

٤٨

واما الرياح فقد تكون بسبب ان البخار اذا ثقل بواسطة البرودة المكتسبة من الكرة الزمهريرية
واندفع الى اسفل فصار … بالحركة الموجبة لتلطيفه هواء متحركا وهو الريح وقد يكون لانقطاع
يعرف بسبب تراكم السحب يعني به تكاثفها اي تصغر مقدارها الموجب … من الهواء لامتناع
الخلاء والى هذه الاشارة بقوله فيطرد الهواء من جانب الى جهة اخرى وقد يكون بعكس ذلك اي لانبساط
الهواء بالتخلخل في جهة اي تزيد مقداره واعلم ان نسبة التراكم الى السحاب والانبساط الى الهواء
من باب … في هذا الموضع … كما لا يخفى
واندفاعه من جهة اخرى … يكون مجاورا … الانجذاب …
على درجة اضعف … الى ان يقف وقد يكون بسبب برد الدخان الصاعد …
الى الزمهرير ونزوله فلذلك كان مبادي الرياح فوقانية وربما عطفها مقاومة الحركة الدورية التي
تتبعها الهواء العالي وانعطفت رياحا ومن الرياح ما يكون سموما اي … حارة …
… كيفية سمية … بصيغة المفعول محرقا الاولى …
… واما السموم … لاحتراقه في نفسه
… من بقية مادة الشهب او لمروره بالارض الحارة جدا …
… متقابلين … مستديرا … او فيما بين رياح مختلفة …
… تلك الرياح الاجزاء الارضية … تلك الاجزاء …
فيحصل … الزوابع … على قطعة من السحاب …
مستعليا … واما قوس قزح فهي انما تحدث من ارتسام ضوء النيرات الكبار … في اجزاء رشية
صيقلية صغيرة متقاربة واقعة في الغمام مختلفة الوضع المعبر عنه بكونها مستديرة …
فيها شيء واما صغرها فليقبل ضوء دون شكله واما تقاربها فليتصل الارتسامات بحسب الحس واما
وقوعها في الغمام فلظهور القوس … واما اختلافها في الوضع فليكون الخطوط التي بين البصر وبينها التي تنعكس …

اعني وكونه ذا اجزاء كثيرة متكثرة متباينة لا ينافي صدوره عن المبدإ الواحد من جميع الوجوه فالحيثيات
ولا يلزم من ذلك صدور الكثير عن الواحد الحقيقي وذلك لان العالم على هذا التقدير له جهتين جهة وحدة
شخصية وجهة كثرة اجتماعية والفرق بينهما على نحو الاجمال والتفصيل فبالنظر الى الجهة حكم عليه
بانه يستند بالذات الى الواحد الحق تعالى من دون توسط شرط وبالنظر الى الجهة كثرته حكم عليه بانه صدر
على الترتيب السببي والمسببي بان ابسط اجزائه واشرفها اقربها الى الفاعل الحق ثم يليه في الصدور
ما يليه في البساطة والشرف وهكذا الى ان ينتهي الى اقصى الوجود فمقصد الحكماء في اثبات العقول والوسائط
وعدم نسبة الجسمانيات والمتكثرات الى الباري انما هو لتصحيح صدور العالم باعتبار حيثية كثرته وتفصيله
وعدم مناسبة بعض اجزائه الا بتوسط بعض لئلا يتثلم بصدورها اولا بلا مناسبة احديته تعالى
تعالى وتقدس لا باعتبار جهة وحدته وتشخصه لا كثرة فيه من هذه الجهة فعليك بحفظ هذا الاصل الشريف النفع
واعمال رويتك فيه لينفعك في كثير من المواضع الرابع انهم قالوا ان مزاج الانسان اعدل الامزجة
لان مزاج الانسان خروجه عن الاعتدال الحقيقي اما الى البرودة او الى الحرارة فان كان الى البرودة كان الاخر منه اعدل وان كان
الى الحرارة كان الابرد منه اعدل وكذا الحال في الرطوبة واليبوسة واجاب عنه العلامة الدواني على ما رايته مسودة بخطه
عن الاعتدال الحقيقي قد يكون الى الحرارة وقد يكون الى البرودة ... الخارج عن الاعتدال في الطرفين الى
ما هو مزاج الانسان ... المعتدل الحقيقي مركزا والبعد عنه في الخارج في الاطراف ...
مزاج الانسان اقل فيه نظرا ... على ان عرض المزاج عندهم يكون عبارة عن امتداد ... في
مراتب النسب الحاصلة بين الكيفيات المختلفة والمصرح به في كتبهم خلاف ذلك وهو انحفاظ النسبة في مراتب عرض المزاج كيف
وقد قرروا ان الخروج عن الاعتدال الطبي كالخروج الحقيقي انما يتصور بانفاء تمانيه الا فرغ فالكل يوجد الذي انا
يتصور اذ كان العرض عبارة عن امتداد متوهم في مراتب الكميات والكيفيات ... مع حفظ النسبة في الجميع قال الناج
الواقف اذ افرضنا ان الاعتدال الطبي على نسبة الضعف مثلا فالاجزاء الحارة اذا كانت عشرة والباردة خمسة كان المركب معتدلا
وكذا اذا كانت الحارة عشرين والباردة عشرة ... الاعتدال التي يوجد فيها هذه النسبة وما قيل ان المعتدل

هو الذي هو في وسط الذي ينبغي له من العناصر كمياتها وكيفياتها معناه انه بين كيفياته العدم كمياتها في القوة
والضعف فهو يبطل ما توهمه الكاتبي من ان الخارج عن المعتدل بحسب الطب لا يخرج ثمانية انحاء لا الكل عن المعتدل الطبي وهو
بحسب النسب الاربعة النوع والصنف والشخص والعضو وبحسب كل من هذه الاربعة بالنسبة الداخلية والخارجية
على ما هو مشروح في كتب الطب فاذا اعتبرت الاقسام الثمانية للخروج بالقياس الى المعتدل الشخصي مثلا كانت الاقسام مع الواحد المعتدل
داخلة في عرض مزاج النوع ... لا تقول الا في الاقسام الثمانية المفروضة في الخروج عن المعتدل الشخصي
لا في حقيقة سواء كان داخل النوع او خارجه ... مراتب العرض فيها من مراتب الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لا عرق
ذلك فمراتب الخروج ... وسائر الاشخاص في الواقع هو ما يكون بحسب مراتب كميات العناصر ومراتب كيفياتها
مع وضعها مع حفظ ... النسبة في الجميع ... العنصرين الثقيلين على ...
الموجبة لغلبة البرودة ... عن الاعتدال الحقيقي ... الى الطرف الاخر ...
... الاعتدال الحقيقي ... الاعتدال الحقيقي
المنفعلين وهو ... **فصل في كائنات الجو** وهي ... المزاج ... في الهواء ... والبرد والثلج
لها الاثار العلوية ... العناصر ... تعالى ...
... البخار والدخان فاذا ... الاجسام ... الارض ... النجوم ... الرعد والبرق والصواعق
والبرد والضباب ... الطل والصقيع والرعد والبرق والصاعقة ... وانحيار الجو ... وانحيار
... ما يخلق منها ما ليس له كثير وجود في الجو ... ما يحدث ... الشمس وطبقته
النصف ... الشعاع الشمس والمنعكس ...
... **الطبقة الزمهريرية** ... **التي ينقطع عنها تاثير**
شعاع الشمس ... **فاذا اجتمع البخار** ... **اصابة البرد**
... فانه ... **فان لم يكن البرد قويا اجتمع** ... البخار **وتقاطر** ...
الموجب ... **فالمجتمع هو السحاب والمتقاطر هو المطر** ... **وان كان البرد قويا فاما ان يصل البرد الى اجزاء السحاب م**

هذه الخطوط الى النير كلها متساوية فانه على هذا الوجه يكون حدوث القوس ... وقد وضح ذلك انا اذا توهمنا
على دائرة الافق من جانب المغرب نصف كرة الغيم وان دائرة نصف هذه الكرة فانه عليه مركز ها ... ومركز
مركز الافق ليكون السطح المقعر من هذه الكرة مقابلا للمشرق والنير قد طلع من الارض ... انما هو ربع الكرة و ...
النير قد طلع من المشرق ومركزه على نصف الافق الشرقي وان خطا قد خرج من مركز الشمس وهو نقطة ج
ومر على الاستقامة الى قطب كرة الغيم وهو نقطة ب وان البصر موضوع على هذا الخط بين نقطتي ج
وب عند نقطة ٥ وانه قد خرج من البصر اي من نقطة ٥ خطوط الى بسيط نصف كرة الغيم المقابل
للنير كلها متساوية فان كلا واحد منها انعكس لاجل صقالة بسيط كرة الغيم الى النير وانتهت كلها
عند نقطة ج على خط ج ب وربما يكون ملتقى الخطوط نقطة ج لاعلى ... فحدث من اجتماع
هذه الاشياء مخروطان احدهما ... الاخر اذ لم يكن البصر مركز الفلك السطح الكروي ... لا نعكست الخطوط
كلها اليه لما تقرر في المناظر من تساوي زاويتي الشعاع ... الانعكاس فيتحد المخروطان فاذا فرضنا احدهما
داخل الاخر وسميناهما احدهما مخروط ج ب وراس احدهما داخل البصر عند نقطة ٥ وراس الاخر النير عند
نقطة ج وقاعدتهما جميعا دائرة ... كل جزء من اجزاء تلك الدائرة ضوء الشمس ...
شكلها اذا كانت تلك الاجزاء مستضيئة على هيئة قوس قزح ... المخروطين موضوعا على الافق
يلزم ان يكون الكل ... قاعدتهما نصف دائرة بالضرورة وهذا الشكل يكفل ما ذكرناه

ويتبين بالبيان المذكور ان الشمس اذا ارتفعت ... الافق يكون القوس اقل من نصف دائرة ... لانه
اذا ارتفع ما عليه نقطة ج من الافق الشرقي ... الخط ... دائرة القوس ... على الافق الغربي

فاذا انحط مركزها كان ما يظهر منها فوق الافق اقل من نصف دائرة وكلما ارتفع ما عليه نقطة ج انحط
مركز دائرة القوس ورؤية كلها مائلة تحت الافق الى ان يخفى ولهذه العلة لا يظهر القوس في انصاف النهار
في الصيف لان الشمس ترتفع ارتفاعا كبيرا على الافق فينحط مركز دائرة القوس من الخط طا مساويا لارتفاع
الشمس طالع ح ويظهر في الشتاء وفي ايام الخريف في انصاف النهار لان ارتفاع الشمس ح قليل
يكون سعادان لا ينزل مركز القوس ... فلا يخفى معه جميع القوس ... بهذا البيان تبين انه لا يمكن ان يكون القوس
اكبر من نصف دائرة لانها لا يكون كذلك الا ومركز الشمس تحت الافق الغربي والشمس اذا كانت تحت الارض
لم ينعكس خطوط البصر اليها فاذن لا يمكن ان يكون القوس اكبر من نصف دائرة وعلم ان البيان لا يتفاوت
سواء قلنا بان القوس وكذا الهالة امر موجود في الخارج كما هو مذهب بعض الحكماء كالشيخ وغيره من
الاقدمين او بانها خيال يحدث عن انعكاس القوة الباصرة من الغمام الى النير كما يراه جمهور الحكماء وسواء
كانت رؤية الشيء في المرآة بخروج الشعاع او بالانطباع كما هو الظاهر من عبارة المص لان كون الغمام
والنير على الوضع الذي ذكرناه شرط للظهور وهذه الحالة على جميع المذاهب ويحكى عن افلاطون ان الدليل على ان
القوس خيال حادث عن انعكاس البصر هو انا ... كنا اذا كانت القوس ظاهرة لنا ... معنا وهذا
خاصة الامور المتخيلة لان القوس لو كانت امرا موجودا ثابتا لما تنتقل بانتقالنا وكانت تكون بحالها في مكانها
فيكون اذا انتقلنا يمنة يسرة واذا انتقلنا يسرة يمنة وايضا فانا اذا دنونا من القوس تباعدت منا
ابعد منا بمثل ذلك المقدار مثلا ان يكون بيننا وبينها الف ذراع مثلا فنتحرك نحوها مائة ذراع فيحصل
بيننا وبينها ثلثمائة ذراع وهذا خاص بالامور المتخيلة التي تكون في المرايا ومما يشهد بهذا القول ورصد
القوس الحادثة حول السراج في ايام الشتاء اذا كان الهواء فيه نداوة فانه يحدث لمن بعينه رطوبة او ضعف
بصر ان يرى حول السراج دائرة الوانها مقترحة وذلك لان البخار الذي ينفصل من السراج يصير كالمرآة
فيمنع البصر عن لحظ النير على الاستقامة فينعكس عن المرآة اعني البخار المتصاعد من السراج الى النير من جميع الجوانب
فيتخيل كالدائرة فيها تقزح فاذا حدق او قرب من النير لم ير تلك الدائرة وكذا الامر ايضا اذا نظرنا الى

الشمس وحققنا اليها تحقيقا شديدا ثم غمضنا اعيننا راينا الوانا قوسية فاذا كان من الجائز ان يتخيل
كهيئة القوس خيالا لا يستند الى وجود خارجي لم يمتنع ان يكون هذا جاريا في القوس الحادثة عن غمام وحدوث
الالوان بسبب اختلاط ضوء النير والوان الغمام المختلفة توضيح المقام يستدعي مقدمتين الاولى
ان سائر الالوان المتوسطة بين الاسود والابيض انما تحدث من اختلاط هذين اللونين وبالجملة الابيض
اذا رئي بواسطة متوسط اسود او يخالطه الاسود حدثت من ذلك الالوان الاخر فان كان النير هو
الغالب رئي الاحمر وان لم يكن غالبا رئي الكراثي ثم الارجواني على مرتبة في الكراثي وفي الارجواني
اما الثانية ان اللون الاسود هو بمنزلة عدم الابصار لانا اذا لم نر الشمس الحسي ظننا انا نرى شيئا
اسود فالمكان من الغمام الذي يكون الابيض فيه غالبا على الاسود نراه احمر والمكان الذي يكون فيه الاسود غالبا
نراه ارجوانيا والمكان الذي فيه الاسود بين الغالب والمغلوب نراه كراثيا فاذا تمهدتا نقول اذا رأى
البصر النير بتوسط الغمام على تلك الشرايط راى القوس على اكثر ما تكون ثلاث الاول وهو الذي يلي الخارج
الذي يلي السماء احمر لقلة سواده وكثرة بياضه والثاني وهو الذي دونه كراثي لتوسطه والثالث في
قلة السواد وكثرة قلة البياض وكثرة والثالث لشدة ميله الى الارض ارجواني لكثرة سواده وقلة بياضه
واما القوس الاصغر الذي قد يرى احيانا بين القوس الاحمر والكراثي فانما يحدث من انعكاس فانا نرى محاذيه
الاحمر اللون الكراثي على انه في ذلك المكان الا بيضا فاذا اقترب من الجسم الاسود كان اكثر بياضا مثل ما كان البدر
الاحمر فيه بياض والكراثي ما يلي الى السواد روي طرفه الاحمر القريب من الكراثي اكثر بياضا وما هو اكثر بياضا من الاحمر
هو الاصفر فلهذا يرى طرف القوس الاحمر القريب من الكراثي اصفر وقد يظهر احيانا ناقصة متعادلة من
ذات الالوان على النحو الذي ذكرناه في الواحدة لكن وضع الوان القوس الخارجة بالعكس الداخلة يعني
ان دورها الخارج الذي يلي السماء ارجواني والذي يليه كراثي والذي يلوا هذا احمر ولا يبعد ان يكون جعل الحجر
كالاخرى واما الهالة فانما تحدث من ارتسام ضوء النير في اجزاء رشية صغيرة مستطيلة
متوسطة في التكاثف والاشفاف مختلفة في الوضع المتبالي بعضها مستديرة اما الصغر الحالة

مختلف

فبمثل ما مر واما التكاثف فلئلا ينفذ البصر فيها على الاستقامة من دون انعكاس واما الاشفاف
فليقوى بالبصر عند الانعكاس ولا يضعف واما اختلاف الوضع فليكون الخطوط التي بين البصر
والغمام والتي تنعكس هذه الخطوط الى النير كلها متساوية لانه يحدث عند ذلك مخروطان راس احدهما
البصر وراس الاخر النير وقاعدتها الغمام فيكون هيئة القاعدة لا محالة مستديرة بيان ذلك انا اذا تصورنا
خطا خارجا من نقطة البصر الى النير على الاستقامة ثم تصورنا انه قد خرج من نقطة البصر خطوط الى الغمام
منعكسا كل واحد منها الى النير فانه يحدث عند ذلك مثلثات كثيرة متساوية قاعدتها كلها واحدة وهي
الخط المستقيم الذي تصورناه خارجا من البصر الى النير واضلاعها الخطوط التي من البصر الى الغمام ومن الغمام
الى النير وهذه الخطوط متساوية لان المتناظرة منها الخطوط التي من البصر الى الغمام مساوية بعضها لبعض والتي
من الغمام الى النير كذلك ايضا واذا كان هذا هكذا فالخط المار برؤوس المثلثات التي هي بعض الغمام دائرة فالقطرات
فالهالة دائرة هذا هو البيان التعليمي في ذلك المناسب لكون الهالة خيالا واما البيان الطبيعي المناسب لكونها امرا حقيقيا
مستحيلا فهو ما ينقل عن بعض الحكماء انه قال لما يحدث من ضوء النير في الغمام الرقيق حركة موجية مثل ما يعرض
للماء عند قذف الحجر فيه فانه يحدث حول الحجر حركة مستديرة وايضا فان الشعاع الخارج من القمر لما انه اذا لطف
الهواء المحاذي له فصار لطيفا ما يحاذيه من الغمام وكلما لطف الجزء المحاذي له غلظ ما حوله فيرى كالدائرة ومثاله
في ذلك تنفخ بانبوبة ترابا مرشوشا على تحسسه فينقى الموضع الذي ينفخ فيه ويجتمع الغبار المنكسر منه في الموضع
المحيط بالموضع النقي بحيث دائرة فهذا ما نقل عنهم وهو كما ترى بعيدا واما البيت يكون تحت القمر على الاكثر وتحت
الشمس على الاقل فذلك لان الشمس لان قوة اشعاعها تحلل الغمام الذي ينبغي لحدوث الهالة باكثر من تحليل
القمر اياه اللهم الا ان يكون السحاب رقيقا في غاية البعد فلذلك قلما يحكى من الشيخ رايناها ايضا من بين
حول الشمس دائرة عظيمة دائرة القمر على الكمال وقوس قزح تامة ومرة ناقصة واما البيت فان يرى وسطها
كالخالي والدائرة التي تليها سوداء وذلك ان محور المخروط هو اقصر الخطوط التي تصل بين الناظر والنير فالبصر يرى
النير من قريب فيخفى في الغمام لقوته فيرى هذا الموضع شديد الاستضاءة واما باقي الخطوط التي هي

من جانب البعد الى الشمس فانا لا نرى الا على استقامته وانما يقع عليه بعد ان ينعكس من الغمام اليه ويجد الشمس قد ملأ فترى
الشمس هذا الموضع شديد الاستضاءة لانه لا تراه من الخور وما يقرب منه ولذلك تكون داخل الهالة كالهالة
والدور الذي يليها اسود لبياضها لان الابيض اذا كان موضوعا الى جنب شيء يجعلها اقل بياضا منه ومن تعليل
البياض اسود **واما الشهب فسببها ان الدخان اذا بلغ حيز النار** اما الطبقة العنصرية من الهواء
الحارة بالفعل لبعدها من مجاورة الماء والارض ومخالطة الابخرة لها وقربها من كرة الاثير وذلك لانه
اجزاء ارضية جدا يحفظ الحرارة التي تصعدها بخلاف البخار **وكان لطيفا** الحرارة وسببه **اشتعل**
فيه النار والتهب بسرعة لاستحالة الاجزاء الارضية نارا صرفة فصار شيئا غير مرئي فظن انها طفئت
والى الاشارة بقوله **حتى يرى كانه طفى** فان الانطفاء يحصل باستحالة النار هواء وانفصال الاجزاء
الارضية عنها وان كان استحالة الاجزاء الارضية نارا صرفة انطفاء ايضا لكن المتبادر غيره عندنا …
واما سبب الاشتعال فيه فليس لاجل الحركة المشتعل من ضرب الهواء بها كما يتوهم بل ما ذكره المحقق الطوسي في
شرح الاشارات انه يشتعل طرفه العالي اولا ثم ينحدر الاشتعال فيه الى آخره فيرى الاشتعال ممتدا
على سمت الدخان الى طرفه الآخر وان كان الدخان كثيفا لا يلطفه الغاية تعلقت به النار تعلقا تاما محرقة من غير
اشتعال وثبت فيه الاحتراق فرأيت العلامات الهائلة السود والحمر على حسب غلظ المادة شدة وضعفا وان كان
تام الكثافة وتعلقت به النار تعلقا قويا فثبت فيه الاشتعال لدوام متصلا لا ينطفي اياما او شهورا قدر
… المادة وكثرة الاستعداد فيكون على صورة ذوابة او ذنب او لحية او قرن وربما وقف تحت كوكب
وكان تدور بالنار التي يدور بها الفلك فترى كانها الكوكب ذات ذوابة او ذنب او لحية او غير ذلك
وقد يتفق وصول هذه الاقسام الى عالم الارض فيوقع ما عليها غضبا من الملك الجبار … وفي المباحث
المشرقية اذا ارتفع بخار دخاني لزج دهني متصاعدا حتى وصل الى حيز النار من غير ان ينقطع اتصاله عن الارض
اشتعلت النار فيه نازلة فيرى كان شيئا من السماء نزل الى الارض فاذا وصلت الارض احترقت تلك المادة بالكلية
وما يقرب منها وسبيل ذلك سبيل السراج المطفأ اذا وضع تحت السراج المشتعل فانه يشتعل الدخان منه الى

الى الشمعة فانفصل المشتعل فيشتعل **واما الزلزلة وانفجار العيون فاعلم ان البخار اذا احتبس في**
ولخلل **الارض** لما فيها من ثقب ومنافذ **يميل الى جهة فيبرد بها فينقلب مياها لمخالطة اجزاء بخارية**
فاذا كثر ولم يبق معه متسع اليه **بحيث لا تسعه الارض اوجب انشقاق الارض وانفجرت منها العيون** اما الجارية
على الولاء فاما لدفع تاليها سابقها او لانجذاب اليه لضرورة عدم الخلاء بان يكون البخار الذي انقلب ماء ونافذ
الى وجه الارض يجذب بدل مكانه ما يقرب منه لئلا يكون خلاء ينقلب هو ايضا ماء ويفيض وهكذا استتبع
كل جزء منه جزء آخر واما العيون الراكدة فهي حادثة من ابخرة لم يبلغ من كثرة موادها وقوتها ان يحصل منها
معاونة شديدة او يدفع اللاحق السابق اما مياه القني والآبار فهي متولدة من ابخرة ناقصة القوة عن ان
يشق الارض فاذا ازيل ثقل الارض عن وجهها صادفت منفذا تندفع اليه بادنى حركة فان لم يجعل لها مسيل
فهو البئر وان جعل فهو القناة ونسبة القني الى الآبار كنسبة العيون السائلة الى الراكدة ويمكن ان يكون هذه المياه
متولدة كما في الآبار … من اجزاء مائية متولدة من اجزاء متفرقة في … الارض … فيها
اذا اجتمعت … لكون مياه العيون والآبار … تزيد بزيادة الثلوج والامطار وقال الشيخ
في الشفاء … الابخرة اذا انبعثت … ثم ارتفع من البخار …
… قطرت ثانيا … على …
فاذا غلظ البخار … في الارض **بحيث لا ينفذ** في مجاريها …
اجتمع طالبا للخروج **ولم يمكنه النفوذ فزلزلت الارض** وربما اشتدت الزلزلة فخسفت الارض
فيخرج منه نار لشدة الحركة الموجبة لاشتعال البخار والدخان لا سيما اذا امتزجا امتزاجا مقربا الى
الدهنية وربما قويت المادة على شق الارض فيحدث اصوات هائلة ومن هذا القبيل ما اصاب بلاد قوم
من الحجرة … وربما حدثت الزلزلة من تساقط … الارض …
المحقق …
الارضية … الاجزاء

الآبار جمع بئر بمعنى چاه

الرطبة الهوائية فخرج دهنيّ وربما اشتعل باشعة الكواكب وبعضها يرى بالليل مشتعل مضيئة كما اخبرنا
الا بعض المسافرين بجميع المذكورات وان كانت اراءا لعله سفة لكن لا بأس في القول الفاعل المختار كما لا يخفى
على ما علمته في مباحث الصور النوعية **فصل في المعادن** اعلم ان العناصر اذا امتزجت امتزاجا تاما
وتفاعلت صورها النوعية بكيفياتها المتضادة وحصل المزاج التام يحصل بعد ذلك الممتزج صورة بها يصير
ذلك الممتزج نوعا من الانواع وحقيقة من الحقائق مغايرة للعناصر فهي كمالات لها ثم ترتب عليها كمالات
اخرى من الصفات والافاعيل والصور المركبات ثلث اجناس صورة غير نفسية وهي معدنية وصورة هي نفس غاذية
نامية مولدة للمثل عديمة الادراك والحركة الارادية وهي نباتية وصورة هي نفس غاذية نامية مولدة مدركة متحركة
بالارادة وهي حيوانية فهي كالات اول متفاوتة في الشرف من الكمالات حسب ترتبها في الشرف التابع لقرب
قرب المزاج الى الاعتدال الحقيقي فكلما امعن في الاعتدال استعد لقبول قوة نفسانية اخرى الطف من الاولى
فلذلك يصدر من الحيوانية ما يصدر من النباتية من غير عكس ويصدر من النباتية ما يصدر من المعدنية
من غير عكس وقد يتاخم بعضها بعضا فيحدث شي من النبات لا يحيه ايضا وقيل انه لا يخلو بطرح هذا الكتاب وربما تمسك
بشعور النبات ملحضانه في بعض حركاته لما يشاهد من بعض اشجارها كالنخل واليقطين وتمسك لاعتدال الحد
ونانه بانه يميل الى جانس هيئة النماء فاول المركبات التامة الامزجة هي المعادن وكيفية حدوثها ان **الابخرة**
والادخنة المحتبسة في بطن **الارض** اذا كثرت فيتولد منها امران **اذا لم تكن كثيرة اختلطت على ضروب من**
الاختلاطات المختلفة في الكم والكيف والامتزاجات بحسب كمية والازمنة **فتكون منها الاجسام المعدنية**
فان غلب البخار على الدخان **تتولد مثل الشب والبلور والزئبق والرصاص** المنزع الى القلعي والاسرب والصراب
عشرة من الاجساد السبعة الحاصلة من امتزاج الزئبق والكبريت **وغيرها من الجواهر المشفة** اي الزجاج فان كون
الزئبق شفافا غير صحيح **فان غلب الدخان تتولد الملح والزاج والكبريت والنوشادر ثم من تخالط بعض**
مع بعض كالزئبق مع الكبريت تتولد الاجساد الارضية اي الاجساد السبعة المعروفة بالجواهر المنطرقة
مثل الذهب والفضة والنحاس والحديد والخارصيني والاسرب والقلعي فان كان الكبريت والزئبق صافيين

واستجا

واستجا امتزاجا تاما ونضجه الكبريت نضجا كاملا تولد الذهب ان كان الكبريت احمر غير محرق والفضة
ان كان ابيض وان لم يكمل الامتزاج بينهما تولد الرصاص وان كانا بعد صفاء صفائهما في غاية الاختلاط والتركيب
والمرطبة لم يقع وان كان الكبريت رديا والزئبق صافيا وفساد في قبل تمام النضج برد عاقد تولد الخارصيني او
احمر الكبريت تولد النحاس هذا ما قالوه في بيان تولدها بحسب التخمين ولا يرجع فيه اليقين لضعف
الاستدلال بالاحوال الصناعية على الامور الطبيعية كما صرح به الاكثر **فصل في النبات** قد علمت
ان المزاج كلما كان اقرب الى الاعتدال كانت الصورة الفائضة عليه اشرف والاثار الصادرة عنها اكثر فاذا قرب
مزاج المركب الى الاعتدال قربا اكثر من مزاج المعادن استحق لان يفيض عليه من المبدا الواجب بالذات على ما هو راي
اهل الحق نفسا نباتية كما اشار اليه بقوله **وله قوة** اي صورة نوعية **عديمة الشعور** كما عليه الاكثرون
يصدر عنها بعد ان تسمى في درجة الصورة المعدنية من حفظ التركيب **حركات وافعال مختلفة بالات**
مختلفة قيل فان الواحد لا يصدر عنه افاعيل مختلفة الا بالالات المختلفة وفيه نظر لا قولهم الواحد من حيث
هو واحد لا يصدر عنه الا واحد على تقدير صحته يستلزم انه لا يصدر من الواحد افاعيل مختلفة الا بالجهات المختلفة
سواء كانت تلك الجهات الات او غيرها اقول للاختلاف لا ما عليه قد يكون بحيث يجوز انفكاك بعضها عن بعض
في نفس الامر كافاعيل النبات من التوليد والتنمية والتغذية وقد لا يكون كذلك فيه بل بحسب اعتبار
العقل فقط ولا شك ان حيثيات ذات واحدة لا يكفي في صدور الاختلاف في الوجود كما يظهر من
مباحث الهيولى بل لا بد فيه اما من مبادئ جسمانية متخالفة الذوات او مبدا واحد مع الات جسمانية مختلفة
يصدر عنه بانضمام كل الة اليه فعل خاص وايضا فان الحركات المختلفة الى الجهات لا يصدر عنها
عن قوة عديمة الشعور لان الحركة الطبيعية لا تكون الا الى جهة واحدة بل لا يكون الا على وتيرة واحدة او بواسطة
على ما صرح به وبالجملة ذلك انما هو في البسائط العنصرية واما في الطبائع المختلفة القوى كالنباتية
والحيوانية فقد يتصور حركات طبيعية الى جهات وغايات مختلفة وللمستشرقين في هذا المقام ابحاث
لا تحتملها امثال هذه الكلام **وتسمى نفسا نباتية وهي كمال اول** المراد به ما يصير الشيء به موجودا

بالفعل في ذاته كالشكل للسيف والنفس الناطقة للانسان وكالثاني وهو الذي يتبع النوع من افعاله وانفعالاته
كالقطع للسيف والعلم والقدرة للانسان فالاول يتم النوع في ذاته وبالثاني يتم في صفاته فالاول يترتب عليه
والثاني يترتب على الذات لجسم بحيث يجب الجسم هيهنا بالمعنى الجنسي لا المادي يعتبر الفرق بينهما وجوه
ان تذكرت الفرقان لا شك ان النبات والحيوان ليس مجرد طبيعة جسمية فقط بل جسم له انضاف اليه امر
سابقا بينا انا اخيرا انا فقد لك الامر اعتبارات واسلم بحسبها فانه من حيث هو مبدا الاثار قوة
وبالقياس الى المادة التي تحلها صورة وبالقياس الى طبيعة الجنس الناقصة التي بها يتكمل يحصل كمال
للجسم بالاعتبار الاول يكون موضوعا وبالاعتبار الثاني يكون مادة وبالاعتبار الثالث يكون جنسا
فتعريف النفس بالكمال اولى من تعريفها بالصورة لان الصورة تتوهم ان يكون حالة في الجسم والنفس الناطقة
دخلة في التعريف لجامع النفوس الارضية كما ستعلم مع كونها مجردة وكذا من القوة لانها يطلق بالاشتراك
على معنيين قوة الفعل وقوة الانفعال وليس اعتبار احديهما اولى من اعتبار الاخرى فلا يجوز اعتبارهما معا
لان احديهما داخلة تحت مقولة ان ينفعل والاخرى تحت مقولة ان يفعل والاجناس العالية
متباينة بتمام ماهياتها وذلك ما يجتنب في الحدود بخلاف لفظة الكمال فانه يتناولهما بمعنى واحد فلا تخذ
فيه ولان القوة اسم لها من حيث هو مبدا الاثار وهو بعض جهاته اولى من تعريفه ببعضها واذا عرفت
النفس بالكمال فالجسم الماخوذ في التعريف انما هو من حيث كونه طبيعة ناقصة مبهمة انما كملت وتحصلت
بانضمام ذلك الكمال فيكون جنسا بهذا الاعتبار لا مادة طبيعي لا صناعي كالسيف والسرير يحترز
به عما يكون صفة لكمال يكون احترازا عن الكمال الصناعي وهو الذي يحصل بصنعة صانع
والمال واحد الى الاول يعني يكون صفة كالاصنعة جسم لان نسبة الالة الى الفاعل اظهر من نسبتها
الى القابل واعلم ان اسم النفس مقول بالاشتراك الصناعي على النفس الارضية وعلى النفس الملكية
وان اشتركا في معنى واحد هو كالذي للجسم طبيعي لكن بهذا المعنى فقط انما يصح كونه معنى لفظ النفس لعدم
الكلام فيها على صور البسائط والمعادن تابع وجود ذلك المعنى فيها واما النفس الارضية فالمذكور الا هنا

وهو

Margin notes (right page): فيه الفرق بين الجسم بالمعنى الجنسي والمادي — وان القوة يطلق بالاشتراك على معنيين — فتعريفها بالكمال م — فيه ان النفس مقول بالاشتراك اللفظي

وهو قولنا كمال اول لجسم طبيعي الى ما يصح تعريفها اياها فان الكمال جنس يتناول المحدود وغيره لانه كما علمت عبارة
عما يتم به النوع سواء كان في ذاته او في توابع ذاته لا يقال النفس جوهر والكمال من باب المضاف فكيف يصح جعله
جنسا لها لانا نقول التعريف به ليس لماهية النفس بل لها من جهة كونها نفسا واسم النفس لم يوضع لها من حيث
ذاتها بل من حيث هو انسان ولاجل ذلك يكون مباحث النفس من العلم الطبيعي لان البحث عنها من حيث
هي نفس بحث عنها من حيث لها تعلق بالجسم والحركة فاذا كانت من هذه الحيثية واقعة تحت المضاف
فينبغي ان يؤخذ في حدها الاسم ويتقيد باول يخرج عن الحد الكمالات الثانية المتاخرة عن تحصل النوع
في نفسه وبالجسم يخرج كمالات المجردات من فصول المنوعة لها وبالطبيعي يخرج صورة الجسم الصناعي وبالالي
يخرج صور العناصر والمعادن فانها وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية الا انها غير آلية وليس المراد
بالالي اشتمال الجسم على اجزاء مختلفة فقط بل على القوى مختلفة فانها الالات للنفس بالذات وللاعضاء
بتوسطها ويخرج ايضا النفوس الفلكية على راي من ذهب الى ان لكل فلك محلا ملائكة نفسا واما على راي
من ذهب الى ان النفس للفلك الكلي فقط فلان الاملاك الجزئية كالتوابع والتداوير بمنزلة الالات لها
فلا يخرج به فاحتيج الى قيد اخر يخرج عن التعريف على كلا المذهبين فزاد بعضهم قيد ذي حيوة بالقوة
اي يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء بالقوة ونفوس الفلكيات وان فرض انها كمالات اولية لاجسام
آلية لكن ليس يصدر عنها افاعيل الحيوة بالقوة بل ما يصدر عنها من افاعيل الحيوة انما يصدر على سبيل
اللزوم بخلاف النفوس الارضية فان افاعيلها قد يكون وقد لا يكون فليس الحيوان دائما في التغذية
والتوليد ولا في الادراك والتحريك واما الاعتراض عليه بانه ان اريد بما يصدر عن الاحياء ما يتوقف
على الحيوة يخرج النفس النباتية وان اريد افعال الاحياء وان لم يكن الحيوة شرطا فيها فان كان المراد
جميعها خرج ايضا ما سوى النفس الانسانية وان كان المراد بعضها دخل فيه صور البسائط والمعادن
فجوابه بان المراد بعض الافاعيل في تلك الصور خارجة بقيد الالي فهذا هو تعريف ما يتناول النفوس
الارضية وبالجهات المذكورة في قوله **من جهة ما يتولد ويزيد ويغتذي** يخرج عن الحد كمالا الالي

Margin notes (left page): فيه معنى الكمال — ٢ بدن من حيث تدبيرها للبدن فلذلك يوخذ البدن في حدها كما يوخذ البناء في حد البناء وان لم يؤخذ في حده من حيث هو انسان

ابيم من هذه الحيثية كالنفس الحيوانية والانسانية قال الامام في الملخص زعم المحققون انه لا يمكن تعريف
النفس بما يندرج فيه النفوس الثلاثة اعني النباتية والحيوانية والفلكية لانه ان فسرناها بانه مبدأ فعل كما
كان الفعل ما لطبيعة نفسا وان فسرناها بما يفعل بالقصد خرج عنه النفس النباتية وان فسرناها
بانه مبدأ الافعال بالآلات يخرج عنه النفوس الفلكية فالنفس لا يكون مقولا على النفوس الثلث الا بحسب
اللفظ هذا كلامه وهو منظور فيه اذ قد صرح الشيخ في الشفاء بان كل ما يكون مبدأ لصدور افاعيل
ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة فانا نسميه نفسا وهذا المعنى مشترك بين النفوس كلها لان [illegible]
مبدأ الافاعيل موصوفة بما ذكرنا اما ان يكون مبدأ الافاعيل مختلفة وهي النفس الارضية او يكون مبدأ
الافاعيل على وتيرة واحدة لكن لا يكون عادمة للارادة وهي النفس السماوية فقد تكلمنا [illegible] لها
باسرها ولما عرف النفس النباتية اراد ان يشير الى شرح بعض قواها وهي اربعة مخدومة واربع خادمة
اما الاربع المخدومة فمنها اثنتان محتاج اليها لبقاء الشخص وتكميله في ذاته احديها المشار اليه بقوله
فمنها قوة غاذية لا بد منها في بقاء الشخص مدة حيوته وهي القوة التي تحيل جسما آخر الى مشاكلة
الجسم الذي هي فيه فتلصق المشاكل به بدل ما يتحلل عنه بالاسباب المحللة كالحرارتين الغريزية
والغريبة والحركتين النفسانية والبدنية فيتم فعلها بامور ثلثة تحصيل الخلط الذي هو بالقوة القريبة
من الفعل شبيه العضو وقد يخل به عند عوز الغذاء في نفسه او لضعف الجاذبة كما يقع في علة تسمى اطروفيا
الثاني الالزاق وهو ان تصير ذلك الحاصل بالعضو جزءا منه وقد يخل به كما في الاستسقاء اللحمي
فان الغذاء فيه متبرئ عن العضو ولذلك يبطل العضو منه الثالث التشبيه بعد الالصاق [illegible] به
من كل جهة حتى في قوامه ولونه وقد يخل به كما في البرص والبهق فيتم افعال الغاذية بالامور التي هي تلك
فالغاذية اما مجموعها فيكون وحدتها اعتبارية او قوة اخرى هي تخدم تلك القوى الثلث والاخرى لها
قوة نامية لا بد منها في وصول الشخص الى كماله ولاجل رعاية المشاكلة ولسناد الفاعل الى البدن
لفظ نامية بدل منمية خلافا للقياس وهي التي تزيد في الجسم الذي هي فيه طولا وعرضا وعمقا

بان

بان تدخل الغذاء بين الاجزاء فيضعها [illegible] في الاقطار الثلثة الى ان يبلغ الى الغاية ما هي كمال
النشو بخلاف السمن فانه قد يكون بعد كمال النشو وايضا على تناسب طبيعي فيخرج بقيد ذلك التوسع الذي
لتلك القوة يخرج بقيد الورم لانه خارج عن المجرى الطبيعي قيل ان كل واحد من النمو والورم خارج
بقوله طولا وعرضا وعمقا اما الاول فلكونه لا يكون الا في قطرين العرض والعمق لكونه مخصوصا بالتمام [illegible]
دون العظم ونظائره من الاعضاء الاصلية واما الثاني فلعدم قوة القلب عند جميع [illegible] العظام
عند الاكثرين وفيه نظر اما اولا فلتصريحهم بان السمن قد يزيد في الطول ايضا واما ثانيا فلانه ليس التمام
في كل الاعضاء مخصا واحدا بل له افراد متعددة بحسب تعدد الاعضاء وكذا مبادي السمن والورم
ليست كلها البلغم او واحدا بالعدد فيكفي في انتقاض التعريف صدقه على سمن بعض الاعضاء وورمه
ومنها اثنتان محتاج اليها لبقاء النوع وهما المولدة والمصورة اما الاولى فهي التي اشير اليها بقوله ومنها
قوة مولدة وهي التي تاخذ من الجسم الذي هي فيه جزءا فتجعله مادة ومبداء ما بالفعل لمثله
او المجانسة هذه القوة في كل البدن عند ابقراط وتابعيه والمني عندهم متخالف الحقيقة متشابه الامتزاج
لانه يحصل من جميع الاعضاء وتولد عندها يحصل من العظم شبيه ومن اللحم مثله وهكذا وعند ارسطو ان تلك
القوة لا تفارق الانثيين فيكون المني المتولد هناك متشابها بالحقيقة واعلم ان الوحدة في المولدة
كما في الغاذية اعتبارية لان المراد بها كما هو مصرح به في كليات القانون قوتان احديهما يحيل فضلة الهضم
الرابع منيا سواء كانت حاصلة في الاعضاء او في الانثيين على اختلاف القولين والاخرى ما يعطي الاجزاء
المنوية الحاصلة في الرحم لعضو مخصوصا اما على القول بان اجزائه متخالفة الامزجة متشابهة الامتزاج
فيتميز فيها تمزيجات بحسب عضو عضو فيخص للعصب مزاجا وللعظم مزاجا وللشريان مزاجا وهكذا واما على
القول بكون اجزائه متشابهة الامزجة فلا تمزج جميعا فيحيل كل جزء وتقسره الى ان يجعل بعضها مستعدا
للعصبية وبعضها للعظمية وبعضها للشريانية الى غير ذلك وذلك الاختلاف في اوضاع الاجزاء
بالنسبة الى الرحم وغيره من الاسباب الخفية وهذه القوة يسماة كما صرح القرشي في الكتب الغاذية بالمغيرة

لوجود معنى التغير فيها لكن خصت هذه الاربع وتلك الثانية باعتبار به واحد واما القوة الثانية فهي

فعل المصورة ما انما توجد في التي عنده كونه في الرحم خاصة تعقيب تلك الاجزاء المختلفة الحقيقية بحال استعداد

العصور للقوى وما يتبعها من الاشكال والمقادير لتصير صالحة بالفعل بعدما كانت صالحة بالقوة وهاتان

القوتان اعني المولدة والمصورة تخدمهما الغاذية والنامية الا انّه كان المهم اكثر وجود المصورة تبعا

للمحقق الطوسي حيث احال سعود هذه الافاعيل العجيبة الحكمية مع عدم شعورها الشيخ الغزالي

حيث نسب فعلها بل فعل جميع القوى الى ملائكة سماوية يصدر منها الآثار تفعلها بالاختيار على ذلك لم

نذكرها واما القوى الاربع التي تخدم الاربع السابقة فعلى ما اشار اليها بقوله ما الغاذية تجذب الغذاء

وتمسكه وتهضمه وتدفع فضلها اربع خادم قوة جاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة للثقل

اما الاحتياج الى الجاذبة فظاهر لامتناع وصول الغذاء بنفسه الى جميع الاعضاء لكون بعضها عالية

وبعضها سافلة والجسم لا يتحرك الا بالطبع الى جهة واحدة والدليل على وجودها ان المرة تكون في الكبد

مخلوطا بالفضلات الثلاث اعني البلغم والصفراء والسوداء ثم تتميز وينصب الى كل عضو نوع من الرطوبة

فلولا ان كل عضو قوة جاذبة لتلك الرطوبة اللائقة به لامتنع ذلك ووجودها في بعض الاعضاء معلوم

بالحس لجذب الغذاء عند الحاجة من غير ارادة بل مع ارادة عدمه وخروج الحلق في آخر القيء

يكون محسوسا وكذا الا لا وجذب الرحم بعد الطمث وخلوه عن الفضل لاطول الاحليل الى داخل جذب المحجم

الى داخل كما يشعر به الانسان وقد يسمى بعضها الرحم وهي انا شتاقا الى المني واما الى الماسكة فلان

الغذاء لكونه بعيد المشابهة في لابد فيه من استحالة حتى يحصل التشبيه والاستحالة حركة وكل حركة في زمان

فلا بد من زمان في مثله يحصل الاستحالة والتشبه ووجودها مشاهد في بعض الاعضاء كاحتواء المعدة

على الغذاء احتواء قويا يمتنع معه سيلان شيء من ذلك الغذاء عنها وانضمام الرحم لئلا ينفتحا ما استد بها

لاجتماع الاوضاع والحيل على ما فصله ارباب التشريح واما الى الهاضمة فلان احالة المغير كما انه تبين

الماسكة لما قرب استعداده لحصول الصورة العضوية فلا بد لهم من خلاقة تحيله قريبا الاستعداد وهي الهاضمة

وامّا

واما الى الدافعة فلئلا في ما لا يقبل المشابهة مما لا تؤدي الى المسنه وثقل البدن بل الفساد وكلاهما ضد وجودها

ظاهر في حال القيء والتبرز وادرار البول وما عرض على هذه تعدد هذه القوى بوجوه الاول ان بدلها اثرناليه

في اول الفصل ما لنا فيه تسليم ان الغاذية تشتو بوجه تحصيل جوهر البدن الذي هو المرام الى الجذب

والامساك الى جاذبة العضو فلا يتحقق الا قوة واحدة وتحققت فكيف تكون فعلها التشبه لا غير والثاني ان تعلم الفرق

بين الغاذية والهاضمة وبين انها ايضا لجوهرها نوع كيفية هذه الاربع المسماة بالخوادم وان الشيخ قال

الغاذية اربع بعضها هذه الاربع فيها وكذا اكثر الاطباء كابن سهل المسيحي وصاحب الكامل وغيره من الاطباء

المتاخرين لم يفرقوا بينهما ان الامام الرازي في شرح القانون عند قول الشيخ واما الهاضمة فهي التي تحيل ما جذبت

الجاذبة وامسكته الماسكة الى قوام مهيئا لفعل القوة المغيرة فيه والى مزاج صالح للاحالة الى الغذاء بالفعل هذا الكلام يقتضي ان القوة الهاضمة غير القوة الغاذية وبين انه جعل الغاذية مخدومة القوى

الاربع التي منها الهاضمة فلتسلكه في الفرق فنقول اذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته

ماسكته فله صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت عنه هذه الصورة وحدثت صورة اخرى

عضوية فهنا لك كون للصورة العضوية وفساد للصورة الدموية وانما يحصل اذا كان هنالك من الطبخ

ما لاجله ينقص استعداد المادة للصورة الدموية ويشتد استعدادها للصورة العضوية ولا يزال

كل الا ان تعدل عنها الاولى وتحدث فيها الاخرى ففيهما حالتان احديهما سابقة والاخرى لاحقة فالحالة

الاولى فعل القوة الهاضمة والثانية فعل القوة الغاذية وقد عرضوا عليه بوجهين الاول ان الهاضمة

محيلة للغذاء حركة كيفية الى الصورة المشابهة لصورة العضو وكل ما احال شيئا الى شيء اخر فهو موصل الى

ذلك الاخر فيكون الفاعل للفعلين قوة واحدة وهي الغاذية لا غير الثاني ان المراد بالقوة هيهنا ما يعد

المادة لفيضان الصورة العضوية وهي مغنية عن قوة اخرى في الاعضاء لانه اذا تم الاعداد

وكمل الاستعداد فاضت الصورة من المبدأ الجواد فاذن لا فرق بين الغاذية والهاضمة اقول يمكن الجواب

على الاول بان شان المتحرك بالنسبة الى الحركة الفعلية بالقياس الى الغاية ايما لاجله الحركة الاعداد كما هو مقرر

كذا م

وتغيير القوة في قوى الاعضاء ... صادقا

المعتبر من حيث انه محل لا يكون فاعلا لا يقال لما احوجت شيئا الى شيء كان المرجا اليه غاية للمحرك والمعنى كونه
غاية ان المقصود والاصل هو حصول ذلك الشيء كيف وقد صرح الشيخ على ذلك حيث احتج على ان من لا محركا تين
سكونا فقال محال ان يكون الواصل الى حد ما واصلا اليه بلا علة موجودة مع حركة ومحال ان يكون هذه العلة
غير القوة التي من المستقر الاولى الطبيعي فهو يقتضي ان يكون المراد من الصورة الجسمية والموصل لي
الصورة العضوية قوة واحدة لانا نقول لما يحرك اليه الحركة قد يكون من حيث ما فيه الحركة وحج يكون
لا حد فعلا باعتبار وغاية باعتبار فقد يكون صورة مخالفة لما الحقه بالذات لجميع ما فيه الحركة كالصورة
العضوية التي نحن فيه فيكون غاية لفعل المحرك وحد لفعل فاعل آخر يفعل تلك الغاية والذي ذكره الشيخ
لا ينافي ما ذكرنا فالحركة وفعل لا ينفك عن فاعله القريب وهو بعينه بالنسبة الى حصول غاية اخرى ليس
من نوع فعله بل فاعلها فاعل آخر اعلى من المحرك القريب فالمصورة فاعل تفعل الحالة الجسمية لجعل المادة
غذاء بالقوة واما الغاذية فهي التي تجعل المادة غذاء بالفعل فيحصل الصورة العضوية باعداد واهب
الصورة واعلم ان في هذا الموضع مقالا مشهورا وهو ان الحكماء جعلوا المولدة والمصورة وغيرها
من قوى النفس الناطقة والآلات والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور الاعضاء فالفعل الصادر
سواء الاعضاء الى الصورة قبل الحدوث لا قبلها لا له وفعلها بنفسها من غير مستعمل آلاتها
وهو باطل واجيب عنه تارة بعد تسليم ان النفس حادثة بل قديمة كما هو راي بعض المليين وتارة
بعدم جعل المصورة من قوى النفس الحيوانية الا انسانية كما هو راي البعض وتارة تنصيرها من قوى
النفس الحيوانية او الناطقة للام وشيء من هذه الوجوه لا يسمن ولا يغني من جوع وهكذا انعقد
كلام الامام في ان الجامع لاجزاء البدن هل هو الحافظ لها او لا وفي انه نفس المولود ام لا فذهب الامام الرازي
الى ان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد
لقبول نفس ثم انها تصير بعد حصولها حافظة له جامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء وبعد
في بعض رسائله انه طلب كتب بعضهم يعترض على الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ لها

قال

قال الشيخ كيف ابعض على ما ليس ان الجامع لاجزاء بدن الجنين نفس الوالدين والحافظ لذلك
الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة وتلك القوة ليست واحدة في جميع
الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب استعدادات المختلفة لمادة الجنين وما ذكر الشيخ في الشفاء ان النفس
التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي
حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي ولا شبه تقتضي قواعد الحكماء بحيث يرد عليه البحث
والاضطراب من مقالة الامام ما ذكره الحكيم الطوسي في شرح الاشارات من ان المراد بالجامع هو الراجح
تنقص من الفضل وللاجرل لبلوغ الكمال التشتى وتبقى الغاذية تنفعل افعالها هذا يدل على تعادل
القوتين فاما ما اورده الامام في هذا المقام من ان فعل النامية ايراد الغذاء الى العضو وتشبيهه
والصاقه كالغاذية الا ان الغاذية تفعل هذه الافعال بحيث يكون الوارد مساويا للمتحلل والنامية
تفعلها زيد من المتحلل ولا شك ان القادر على الشيء قادر على مثله والجزء الزائد مشابه للاصل فالقادر
مرتب الغاذية على تحصيل الاصل قدرت على تحصيل الزائد فيكون هي النامية الا ان في الابتداء يكون قوتها
على ايراد البدل للاصل والزائد لشدة القوة على الفعل وكثرة المادة حيث الرطوبة وقلة الحاجة
بواسطة صغر العضو فيرد عليه ان التغذية والتنمية فعلان مختلفان فلا يستندان الى مبدأ واحد
قال الشيخ في الشفاء ان شان الغاذية ان تؤدي الى كل عضو من الغذاء بقدر عظمه وصغره وتلصق
بعض الغذاء بمقاربه الذي له على السواء واما النامية فيسلب جانبا من البدن من الغذاء
ما يحتاج اليه لزيادة في جهة اخرى فتلصقه بتلك الجهة لتزيد تلك الجهة فوق زيادة جهة اخرى
الى ان تعجز لما سبق من تناهي القوى الجسمانية فتعجز من ايراد البدل لما يتحلل بسبب مصادمة
الاسباب المحللة الموجبة لتحلل الرطوبة الغريزية المؤدية لاشتعال الحرارة الغريزية
الذي هي كالمقتضية لتعطل القوة لتحلل الرطوبة فيعرض الموت الذي هو عبارة عن تعطل
القوى عن افعالها لانطفاء الحرارة الغريزية التي هي انما كان ذلك لانتفاء الرطوبة الغريزية

كما انه لو لم يكن فينا احد الحواس لم يكن نتصور كالاكمه الذي لا يتصور كيفية الابصار واما الاكمه فاكون
ذلك يحتجبين ان الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوانية الى درجة فوقها الا وقد استكملت جميع ما
في تلك المرتبة فلو كان في الامكان حس آخر لكان حاصلا لنا ثم انا لما لم يحصل لنا ان الحواس محصورة في
الخمس فمنها السمع وهو قوة مرتبة في العصب المفروش المتفرق في سطح الصماخ تدرك صورة ما يتادى
اليه من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطا بعنف يحدث منه صوت
فيتادى تموجه الى الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماخ ويموجه بشكل نفسه ويماس امواجه تلك
الحركة تلك العصبة فيسمع هذه عبارة الشيخ في الشفاء والنجاة وهو صريح في هلاك اقتصر في سبب
الصوت على القرع مع تصريحه بانه قد يحصل بالقلع والحرف كيفية من الصوت لا انه هيئة عارضة
للصوت ولو كان المسموع عند سماع الحرف شيئين الصوت والحرف مع انا نعلم بديهة انا حين
سماعنا الحرف نسمع شيئا واحدا فالحرف بل الشيخ الحرف من كونه هيئة عارضة للصوت يتميز بها
عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع لا يخرج عن مسامحة وقوله تميزا في المسموع
للاحتراز عن هيئة يحصل بها التميز بين الاصوات لا بالسمع بل بالوجدان واعلم انه اذا كان حدوث
الصوت وسماعه مشروطين بالهواء كما عليه الجمهور لم يكن لنا سبيل الى اطلاق الصوت ولو فرض لم يكن وصل
الينا لامتناع النفوذ في جرم الفلك لكن نسب الى القدماء من الاساطين انهم يثبتون للفلكيات
اصواتا عجيبة ونغمات غريبة تحيرون سامعها العقل وتتعجب منها النفس ويحكى عن فيثاغورس
انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات
حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الالحان والنغمات وكمل علم الموسيقى
ومنها البصر وهو قوة مودعة في ملتقى الزوج الاول من الاعصاب السبعة الدماغية من العصب
وهما العصبتان المجوفتان فتنال المبتدي ثنتان من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند
جوارالزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي النابت من ما ينبت منها يسارا والنابت يمينا ينبت

منها

منها يمينا حتى يلتقيا على تقاطع صليبي ثم ينعطف النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا
الى الحدقة اليسرى ويسمى الملتقى مجمع النورين ما الفلاسفة اختلفوا في كيفية الابصار فالطبيعيون
منهم ذهبوا الى انه بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية التي هي بمنزلة البرد والجمد الصغار
والمرآتية فاذا قابلها تلون مستنير انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة الانسان في المرآة لا بان ينفصل
من الملون شيء ويصل الى العين بل بان يحدث مثل صورته في عين الناظر ويكون استعداد حصول ذلك الشبح
بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المستشف وحين اعترض عليهم بان المرئي حينئذ يكون شبح الشيء لا نفسه
نحن قاطعون بالشاهد بان شبح الشيء صار مثله في المقدار والا لم يكن صورة له ومثالا اجابوا عن ذلك
بانه انما كان رؤية الشيء بانطباع شبحه لان المرئي هو الذي انطبع شبحه لا نفس الشبح وفيما فيه بحث الثاني
بان شبح الشيء لا يلزم ان يساويه في المقدار كما يشاهد من صورة الوجه في المرآة الصغيرة اذ المراد من شبح الشيء
ما يناسب الشيء في الشكل واللون دون المقدار ولا يخفى ما فيه من وجه المناقشة والرياضيون
ذهبوا الى انه بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند العين وقاعدته عند المرئي
ثم اختلفوا في ان ذلك المخروط مصمت او مركب من خطوط مجتمعة في الجانب الذي يلي الراس
متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة وقال بعض منهم بان الخارج من العين خط واحد مستقيم
لكن يثبت طرفه الذي يلي العين ويضطرب طرفه الاخر على المرئي فيتخيل منه هيئة مخروط
والاشراقيون قالوا لا الشعاع ولا الانطباع وانما الابصار بالمقابلة المستنيرة للعضو الباصر الذي
فيه رطوبة صيقلية فاذا وجدت هذه الامور مع زوال المانع يقع للنفس علم حضوري على المبصر
فتدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية لكن المشهور من آراء العلماء هو الانطباع والشعاع
تمسك الاولون بوجوه احدها وهو العمدة ان العين جسم صيقلي نوراني وكل جسم كذلك
اذا قابله كثيف ملون انطبع فيه شبحه كالمرآة اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلانا نشاهد الصور
في الظلمة اذا حك المتنبه من النوم عينه ولان الانسان اذا نظر نحو انفه قد يرى عليه دائرة

فى بوت الطبيعى واما فى القتل الطبيعى فلان هنا لك لاطفاء الحرارة الغريزية امرا اخر بطريق القهر لغلبة ذلك وبطريق القهر لمضادة هذه الكيفية لو فرضنا فعل الغاذية دائما فليس التحلل دائما على حد واحد بل يتزايد يوما فيوما لدوام المؤثر عن الاسباب المحللة فى شتاء احدها الرطوبة الغريزية فلا بد للانقباض بالضرورة يتادى الامر الى فناء فى التحلل الرطوبة بل لو فرضنا البدل دائما على قدر مقدار التحلل فلا يمنع ذلك من انه لا يبقى لقصور بحسب الكيفية لان الرطوبة الغريزية تحررت وتعجبت فى اوعية الغذاء ثم فى اوعية المنى ثم فى الرحم ثم والعذر ثم تحرا لآ فى الاول فيكون ارادة بل لا شك كارادا الماء بلا ملح لذهن فى التلاج فانظر حكمة البارى وافضل الحجب حيث ان المولود يولد اولا والرطوبة غالبة عليه ولذلك لا يقعد على الانتصاب ولا النهضات فى الحركات ثم لا يزال الغريزية عاملة فى تجفيف رطوباته يوما فيوما حتى يتهيأ للقعود ثم للانتصاب ثم للمشى ثم لا يزال تفعل الحار فى رطوبته بالكلية او تضعف ضعفا يقوم مقام الفناء فينطفى الحار به وبانطفائه يحصل الموت فسبب الموت هو بعينه سبب الحيوة وذلك لانه لو لم يكن الحار غالبة عليه على الرطوبة لم يحصل الحيوة ثم لم يرض غلبة الحرارة على الرطوبة

البياض صحيح البياض صحيح

البياض صحيح

على الرطوبة بفناء الرطوبة المستلزم لفناء الحرارة فتسلط الحار على الرطوبة بقضاء الله تعالى مقدره سبب الحيوة اولا والموت ثانيا

فصل

فصل فى الحيوان وهو جسم مركب مختص من بين المركبات بالنفس الحيوانية لكونه مزاجه اقرب الى الاعتدال الحقيقى من الاولين فبعدما يبقى فى درجة الجماد والنبات يقبل صورة اشرف منهما **ومحرك لذاته بسبب طبيعى اى بحسبه مايدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة** قال الشارح الميبدى هذا بحث لانه ان اراد الاولى من جهة هذين الامرين فقط على ما فى النبات فلا يبطل التعريف على النفس الحيوانية لانها اولى من جهة الافعال النباتية ايضا وان اراد الاولى من جهتها مطلقا فينتقض التعريف بالنفس الناطقة اقول فيما نحن ان الانسان درجة الحيوان مستوفية لها حتى يحل بما فى النبات فى النفس الحيوانية مشتركة مع النفس النباتية فى مصدرية افاعيل النباتية كما انهما مشتركان مع الصور المعدنية فى مصدرية افاعيلها فالادراك والحركة مستلزمان للتغذية بشرط التنمية والتوليد دون العكس كما ان هذه مستلزمة لحفظ التركيب دون العكس فكل مدرك للجزئيات متحرك بالارادة فاعل للافاعيل النباتية فعلى هذا يندفع الايراد على التعريف لا وعلى انه لو ارد على الشق الثانى لم يلزم محذور فان النفس الانسانية لا تتعلق بجوهرها بفعل الافعال الحيوانية من ادراك الجزئى والتحريك الارادى وان اختصت بحالها اشياء اخر كالافكار الكلية المدبرة للبشرية فلا محذور فى حد النفس الحيوانية عليها من هذه الحيثية وذكرون النفس الحيوانية مطلقا اعم من النفس الانسانية كان الحيوان مطلقا اعم من الانسان واما قوله فالمناسبات بينها من جهة ما يفعل الافعال النباتية ويدرك الجزئيات الحيوانية فقط فغير صحيح لعفرقة على ان يخص النفوس الحيوانية فان نفس الفرس ليس بمجرد ما ذكره والا لم يبق فرق بين الطبيعة والفرد فلا حاجة للفرد زيادة على الطبيعة الماخوذة بشرط لا شيء سواء كان بفصل او عرض كيف ونفوس الحيوانات انواع متباينة بل التخالف النوعى بينها باعتبار نفوسها الذى هى مبدأ ذاتها لا باعتبار جثتها التى لا فرق بينها وبين سائر الاجسام **فلها** من الالات بالقسمة الاولى قوتان احديها **قوة مدركة** والاخرى **محركة اما المدركة فهى اما فى الظاهر واما فى الباطن اما التى فى الظاهر** فهى خمس بحكم الاستقراء ومن الناس من جوز وجود حاسة سادسة لغير الانسان مع عدم اطلاعنا عليه

الا هو ان شرع حكمة العين ...

من الضياء واذا انتبه من النوم قد يبصر ما قرب منه زمانا ثم ينقطع وذلك لاستلاء العين من النور فى ذلك الوقت واذا غمضت احدى العينين اتسع ثقب العين الاخرى فيعلم انه يلاج جوهر نورى والا انصباب اجسام نورانية من الدماغ الى العين لكان تجويف العصبتين عديم الفائدة وثانيهما ان الاحساس بما يحاس ليس لاجل خروج شيء الى المحسوس بل لاجل انطباع صورة المحسوس فكذا حكم الابصار وثالثها ان نحو رؤية الاشياء الكبيرة من البعيد صغيرة لضيق زاوية المرئية لا يتاتى الا مع القول بكون موضع الرؤية هو الزاوية كما هو راى اصحاب الانطباع لا القاعدة على ما هو راى القائلين بخروج الشعاع فانه لا يتفاوت ورابعها من حدق النظر الى الشمس ثم انصرف عنها يبقى فى عينيه صورتها زمانا وذلك يوجب بطلانه وخامسها ان الممرورين يرون صورا لا وجود لها فى الخارج فاذن حصولها فى البصر واجيب عن الاول بانه بعد تمامه لا يفيد الا انطباع الشبح واما كونه للابصار به فلا وعن الثانى بالتمثيل والاجماع وعن الثالث بان كون العلة ما ذكر غير مسلم كيف واصحاب الشعاع يذكرون وجها اخر وعن الرابع بان الصورة غير باقية فى الباصرة بل فى الخيال او ان احدهما كالاخر وعن الخامس بانه انما يدل على اثبات الانطباع فى هذا الحس الذى هو من قبيل الرؤيا ومشاهدة الصور الخيالية لا على ما نحن فيه من ابصار الاشياء الخارجية ولا يدل على ان الابصار للموجودات فى الخارج بالانطباع وقياس احدهما على الاخر غير ملتفت اليه وتمسك القائلون بالشعاع ايضا بوجوه احدها ان من قل شعاع بصره كان ادراكه للقريب اصح من ادراكه للبعيد لتفرق الشعاع فى البعيد ومن كثر شعاع بصره مع غلظه كان ادراكه للبعيد اصح لان الحركة فى المسافة الطويلة تفيده رقة وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال وثانيها ان الاجهر يبصر بالليل دون النهار لان شعاع بصره لقلته يتحلل بشعاع الشمس فلا يبصر ويجتمع ليلا فيقوى على الابصار والاعشى بالعكس لان شعاع بصره لغلظه لا يقوى على الابصار الا اذا افادته الشمس رقة وصفاء وثالثها ان الانسان اذا انظر الى دورقة ورآها كلها لم يظهر لم

النظر

الى النظر الذى يحقق فيه البصر فاذاك الا بسبب ان مسقط سهم مخروط الشعاع اصح ادراكا ورابعها ان الانسان الذى يرى فى الظلمة كان نورا انفصل عن عينيه واشرق على انفه واذا غمض عينه على السراج يرى كان خطوطا شعاعية اتصلت بين عينيه والسراج والجواب عن الكل انها لا يدل على المطلوب يعنى كون الابصار بخروج الشعاع بل على ان فى العين نورا ونحن لا ننكران فى آلات الابصار اجساما شعاعية مضيئة يسمى بالروح الباصرة وان انكرها محمد بن زكريا زاعما ان النور لا يرجع الا فى النار والكواكب واما الاجسام الكثيفة وما فى بواطنها فلا وليس فى الظلمة وكيف يعقل داخل الدماغ مع ستره بالحجب الكثيفة جسم نورانى اما الشيخ الرئيس فقد اعترف بذلك وعدل على وجود الشعاع فى العين ولا نزاع فيه لكن لم قلتم ان ذلك الشعاع يخرج فى نقل الة الابصار جسم نورانى فى الجليدية يرتسم منه بين العين والمرئى مخروط وهمى يتعلو اد راك النفس بذلك المرئى من جهة زاوية التى عند الجليدية لشكل حركته عند رؤية البعيد فيتحلل اللطيف وينضم الى اللطيف اذا غلظ وكثيف اذا لطف ورق فوق ما ينبغى بحيث ضعف فى المقابل القابل الاشعة والاضواء يكون قويا فى مسقط السهم ما يحاذى مركز العين الذى هو بمنزلة الزاوية المخروط الوهمى ولشدة استنارته يكون ما يرى عنه اظهر وادراكه اقوى واكمل ويشبه ان يكون هذا مراد القائلين بخروج الشعاع تجوزا منهم على ما صرح به الشيخ والا فهو باطل قطعا اما اذا اريد حقيقة الشعاع الذى هو من قبيل الاعراض فظاهر واما ان اريد جسم شعاعى يتحرك من العين الى المرئى فلانا قاطعون بانه يمتنع ان يخرج من العين جسم ينبسط فى لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا اطبق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا فتح خرج مثله وهكذا وان يتحرك الجسم الشعاعى من دون قاسر ولا ارادة الى جميع الجهات وان ينفذ فى الافلاك ويخرقها ليرى الكواكب وان لا يتشوش بهبوب الرياح ولا يتصل بغير المقابل كما فى الاصوات حيث يميلها الرياح الى الجهات ولانه يلزم ان لا يرى القمر مثلا والثوابت بل بزمان يناسب تفاوت المسافة بينها وليس كذلك بل يرى الافلاك بما فيها من الكواكب دفعة ومثل هذه الادلة كما يمكن ابطال القول بان الابصار بتكيف الهواء بشعاع العين واتصاله بالمرئى فان قلت اليس علم المناظر

والمرايا فيه حكى اعتنى به كثير من المحققين من ان بناء مباحثهم على القول بخروج الشعاع مخروطي من العين
الى المرئي كما يتبع من الشمس وسائر النيرات الكوكبية والنارية على ما يقابلها على هيئة مخروط راسه عند النير والبصر
وقاعدته عند المستنير والمرئي ومنها ان الشيء يرى اذا بعد منا اصغر منه اذا قرب لان المخروط يستدق فيضيق
زواياه التي عند الباصرة وكلما ازداد الشيء بعدا ازدادت زواياه صغرا الى ان ينتهي في البعد الى حيث
كانها بسطاء لا زاوية فلا يمكن الابصار ومنها ان الشيء يرى في الماء اعظم منه في الهواء لان الشعاع ينفذ
في الهواء على استقامته واما في الماء فينعطف من استقامته عند السطح الى جانب الجسم فيكون المرئي
في الماء قاعدة لزاوية عظمى وفي الهواء لزاوية صغرى ومنها ان الشيء الواحد يرى في الماء في موضعين
لاجل ان الشعاع ينفذ فيه مستقيما ومنعطفا اذا بعد المرئي عن سطح الماء ومنها انا اذا نظرنا الى الماء
عند طلوع القمر فانا نرى القمر اما بالشعاع النافذ فيه وقد نراه في الماء بالشعاع المنعكس عن سطح الماء
ومن هذا القبيل رؤية الشيء في المرآة بالانعكاس وذلك لان الشعاع الممتد من الباصرة الى الجسم
الصقيل ينعكس منه الى جسم آخر مقابل لذلك الصقيل كوضع الباصرة منه وفي شرح المقاصد
بشرط ان يكون نحو المقابلة لرأى مثال سمعناه لما امكن للاشكال المرئية مجهة في المرآة ومنها ان البطل
... اذا اصابت المجلية مركز المرآة كرية المقعر لتطابق خطوط الشعاع فلا انعكاس وخفاء المرئي
لزاوية الشعاع ثم اذا بعدت المرآة يرى الوجه منعكسا في غاية الصغر ما ذا قربت حتى تجاوز
... عن الحد المفروض ... يرى الوجه في غاية العظم ... وبيان الوجه في الجميع يطلب
من رسالة مفردة لنا في هذا الباب ومنها رؤية النجم على شط النهر معكوسا وذلك لان الشعاع اذا وقع
على سطح الماء ينعكس منه الى النجم من موضع اقرب الى الرائي والى اسفل من موضع ابعد من الرائي الى
ان يتصل لقاعدة النجم بقاعدة عكسه والنفس لا تدرك الانعكاس لتعودها برؤية الاشياء على سمت
الشعاع تحكم بحصول الشعاع المنعكس فذلك المرئي الى النجم اكثر من ... الماء لكونه ابعد ويرى
اجزاءه على الترتيب الى قاعدة النجم فيراه منتكسا الى غير ذلك من الامور المذكورة في علم المناظر المبنية

على

على هيئة الشعاع وهيأته الاستقامية والانعكاسية والانعطافية ثم ان هذه امور موهومة يبتني عليها
كثير من الاحكام كما ينبني قواعد علم الهيئة على الدوائر الفرضية والاقطاب المفروضة في الفلك فكما ان توهم
كون هذه الاشياء امورا وهمية لا يلزم ابطال الهيئة فكذلك لا يلزم ابطال علم المناظر من كون المخروط
الواصل بين الباصرة وبين المرئي امرا فرضيا وكذا انعكاسه من المرآة وانعطافه في الماء فان تصور المخروط
الفاصل بين الرائي والمرئي على الامر من الاستقامة والانعكاس والانعطاف شرط لهذا الاعتبار في المذاهب
الثلاثة التي هي الانطباع والشعاع والاضافة الاشراقية ولاجل ذلك ذهب المعلم الثاني في مقالة في الجمع
بين الرأيين اي رأي افلاطون وارسطو الى ان غرض كل منهما التشبيه في هذه الحالة الادراكية وضبطها بضرب
من التشبيه لا حقيقة خروج الشعاع ولا حقيقة الانطباع وانما اضطر الى اطلاق اللفظين لضيق العبارة
وقصد الحكيم ... الى ان المختار عنده في الابصار انه هو مجرد اضافة اشراقية بين النفس والبصر مشروطة
بالمقابلة وارتفاع الموانع ومنها الشم وهي قوة منبثة في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي
تدرك الروائح بتوسط الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة وقيل بتبخر اجزاء لطيفة من ذي الرائحة تختلط
بالهواء وتصل معه الى الخيشوم وقيل بنفوذ ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة في الهواء ولا تحلل
وانفصال اجزاء ورده الشارح بان القليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان في
وزنه وحجمه ... بان المسك قد يذهب بالمسافة البعيدة ... مع ان الرائحة يدرك
في الهواء ... ويؤيد ذلك ما قد حكي ان سلطان ... قد انتقلت من مسافة ما في
فرسخ برائحة جيفة ... بين اليونانيين ... على انتقالها من تلك المسافة عدم كون الرائحة في
تلك الارض ... هذا الحد من المسافة وتقريبا للعقل المتخلل منها اجزاء صغارا جدا تختلط بجميع تلك
الاجزاء الهوائية والاستبعاد غير كاف في المباحث العلمية على ان الشيخ صرح عليه في الشفاء بقوله يجوز
ان يكون ادراكها الجيف بالباصرة حين هي محلقة في الجو العالي تقريبا ما ذكر ان الابعاد ...
البعيدة اقصر فان ... في سطح مرتفع عن البصر ... فليكن السطح آب

الشم

والمرئي بتمامه البصر فهو ترتفع عنه بقدر ما ح فنقول ان ب يرى اقرب من ا موقع العمود الخارج من البصر الى
السطح اذا صار ا ه بقدر ا ح لان زاوية ا ب د اعظم من زاوية ا ه ح ... فيكون ا ه ب
اعظم من ا ه ب ... زاوية ا ح ب خارجة عن مثلث ... وله وجوه اخر واعلم ان القوم
حكموا بان ادراك الشامة ... يتوقف على مماسة ذي الرائحة بل على تحلل اجزاء من ذي الرائحة على الجسم المحدث
للرائحة كالمسك والتفاحة لا ما قام به الرائحة مطلقا والا لكان الحكم بعدم توقف الشم على مماسة ذي الرائحة
محل نظر ومن الغلاة ... من زعم ان الافلاك والكواكب لها شم ولها روائح ورد عليهم المشاؤون
بانه لا هواء هناك يتكيف ولا بخار يتحلل واجيب بان اشتراط ذلك انما هو في العنصريات ومن
بعض المتأخرين ان عند اتصالها بالفلكيات في نهار او يقظة يشم منها روائح اطيب من المسك والعنبر
بل لا نسبة لما عندنا الى ما هناك ولهذا ارباب علم الروحانية على ان لكل كوكب بخورا مخصوصا ولكل
روحاني رائحة معروفة يستنشقونها ويتلذذون بها وبروائح الاطعمة المصنوعة فيفيضون على من قرب
ذلك ما هو مستحق له ... ان لهذه الاقوال وجه صحة وتاويلات لائقة يستدعي بيانها مجالا اوسع على ان
الاشارة الى تحصيلها على الاغيار ومنها الذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم
اللسان وهو آلة للمسة المنفعة حيث يفعل ما به تقوم البدن وهو تشهي الغذاء واختياره ...
في الاحتياج الى الملاقات وتفارقه في ان نفس الملاقات لا تؤدي الطعم كما ان نفس ملاقاة الحار
تؤدي الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة في الالة المسماة بالملعبة بشرط خلوها من الطعم
ما لم تؤدي الطعم كما في بعض الامراض واختلفوا في ان توسطها بان تخالطها اجزاء ذي الطعم وتنتشر فيها
ثم تنفذ فيغوص في جرم اللسان ... او بان تستحيل نفس الرطوبة الى كيفية المطعوم من غير مخالطة فعلى
الاول تكون الرطوبة واسطة في ... اجزاء المحسوس الى الحاسة وعلى الثاني يكون هي المحسوس بعينها لا واسطة
... الطعوم التسعة وما يتركب منها ومنها اللمس وهي قوة منبثة بواسطة
الاعصاب في جلد البدن واكثر اللحم ... الروح النفساني والا ...

الذوق

اللمس

للحيوان في باب الضرورة كالغاذية للنبات قال الشيخ الرئيس اول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان
للنبات غاذية يجوز ان يفقد سائر القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات المحسوسة وفساده
باختلالها والحس طليعة النفس فيجب ان يكون الطليعة الاولى هو ما يدل على ما منه يقع الفساد ويحفظ الصلاح وان يكون
قبل الطلائع التي تدل على امور تتعلق ببعضها منفعة خارجة عن القوام ومضرة خارجة عن الفساد والذوق
وان كان دالا على الشيء الذي به يستبقي الحيوة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه بان يرشد الحس الاخر
على الغذاء الموافق ويجتنب المضاد وليس شيء منها تعين على ان الهواء المحيط بالبدن ... انتهى
وهذه القوة تدرك ما يؤثر فيه المضادة وذلك لان التاثير موقوف على المماسة فلو كان الملموس مثل اللامس
في الكيفية لم يتاثر منه فلا يدركه ... الكيفيات الاربع التي هي الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة وغيرها ايضا من الخفة والثقل والملاسة والخشونة والصلابة واللين
وقيل ... كالمساحة والنزوجة والتفرق والاتصال وقيل ان الاحساس بها على وجه التبعية
وكذا بالصلابة واللين ومذهب الجمهور على ان اللامسة نوع واحد وقيل لا بل هي قوى مختلفة منحصرة في اربع
او ازيد قال الشيخ في القانون يشبه ان يكون اللامسة عند قوم لا نوعا اخيرا بل جنسا للقوى اربع او فوقها
منبثة معا في الجلد كله ولكل واحدة حاكمة في التضاد الذي بين الحار والبارد والثانية في التضاد
الذي بين الرطب واليابس والثالثة في الذي بين الصلب واللين والرابعة في الذي بين الخشن والاملس
الا ان اجتماعها في آلة واحدة يوهم بوحدتها في الذات ... المدرك للحس هي المتضادات
كالبرودة والحرارة دون التضاد فانه معنى عقلي لا يدرك بالحس فكيف جعلوا مبنى تعدد اللامسة
على تعدد انواع التضاد ... ادراك القوة الواحدة ... المتضادة كالباصرة للسواد والبياض
ولم يجعلوا ذلك ... ان الكيفيات الاول
اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اشد من باقي الكيفيات ... الحادثة من تفاعلها كالالوان
والروائح والطعوم فلذلك تعددت قوى اللمس دون باقي الحواس ... مزاج الحيوان من جنس الكيفيات

الكيفيات

انّهما اوائل المحسوسات الملمية وما يتبعها وانّ القوّة التي هي لطائف الجسمانية يجب ان يكون بحيث يتأثر بسببها
الخروج عن اعتدالها فيه من الكيفيات الاولية وتوابعها فالطبيعي باعتبار رقّته عنه كالمتوسط من اوساط تلك
الكيفيات بين تلك الاطراف التي يكون ذلك الوسط وسطا بالقياس اليها ويتأثر عنها فلهذا قد تعقّدت
اللامسة وهذا معنى قولهم بكون القوّة اللامسة في التضاد بين الكيفيات واما كون قوة واحدة مدركة
للامور المتخالفة او المتضادّة فهو غير مستحيل كما سياتي تحقيق ذلك في الفصل الثاني ان شاء الله تعالى
ومما يناسب هذا المقام ان الشيخ الرئيس ذكر في الفصل الثالث من المقالة السادسة من علم النفس
الحواس منها ما لا لذّة لفعلها في محسوساتها ولا الم ومنها ما يلتذ ويتالم بتوسط المحسوسات فاما التي
لا لذة لها ولا الم فمثل البصر فانه لا يلتذ بالالوان ولا يتالم بها بل النفس يتالم بها ذلك ويلتذ
وكذا الحال في الاذن فان تالمت الاذن من صوت شديد والعين من لون مفرط كالقرص الشمس فليس الها
من حيث تسمع او تبصر بل من حيث تلمس لانه يحدث فيها الم لمسي وكذلك يحدث فيه بزواله لذة
لمسية واما الشم والذوق فانهما يتالمان ويلتذان اذ تكيفا بكيفية منافرة او ملائمة واما اللمس
فانه قد يتالم بالكيفية الملموسة ويلتذ بها وقد يتالم ويلتذ بغير توسط كيفية من المحسوس كالاولا بل بتفرق
الاتصال والتيامه انتهى ما اعترض عليه المسيحي من شراح القانون بان كلامه في غاية الاشكال اما اولا
فلانه يدعو ويعتقد ان المدرك المحسوسات الجزئية هي الحواس الخمس فذهب في هذا الموضع ان كما هو في المد
فقدنا قصره في السمع والبصر وان لم يكن هو في ذلك فيكون في لذة الشم والذوق واللمس ايضا فاسدا
واما ثانيا فلان كل واحد من الحواس له محسوس خاص يتحصل الالتذاذ بدركه وبه يقتضي العقل الحكم بعد ا
وح نعقل كيف يتصور ان يقال ان القوة اللامسة الحاصلة في الاذن والعين هي المدركة للصوت
المفرط واللون المؤذي واما ثالثا فلان ذلك مناقض لحده اللذة والالم فانه حدّ اللذة بانها
ادراك الملائم من حيث هو ملائم والملائم للقوة الباصرة ادراك المبصر لا اللامسة واما رابعا
فلان في ادراك هذه المحسوسات اما ان يكون لذة ما او الم ما او لا يكون فان كان الاول يكون ادراك البصر

للالوان

للالوان الحسنة لذة وادراكه للالوان المؤذية الما وان كان الثاني فلا يكون للمس لذة ولا الم في اللمس
والذوق وان كان لذة والم للبعض دون بعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو في ذلك الثلث
الحواس الخمس جميعا وسايط للنفس في ادراك المحسوسات الجزئية ثم قال قال الامام في كتاب المباحث المشرقية
حيث تكلم في اللذة عذرا عن الشيخ في خروجه عن مذهبه في هذا المقام في البصر والسمع والالوان ليست ملائمة
للقوة الباصرة فانه يستحيل اتصاف القوة الباصرة بالالوان وذلك لان الملائم للشيء هو الذي
يكون كمالا له واتلك من جهات الكمال لحصوله للشيء بل ادراك الالوان هو الملائم للقوة الباصرة و
الشيخ لم يجعل حصول الملائم هو اللذة بل ادراك الملائم والقوة الباصرة اذا ابصرت فقد حصل
لها الملائم لا ادراكه فان القوة الباصرة لم تدرك كونها مدركة للالوان بل النفس هي المدركة
لذلك فانها تدرك الاشياء وتدرك انها ادركتها ثم قال اقول على ما قاله الامام يلزم ان لا
يلتذ القوة اللامسة لانه ليس لها ان تدرك انها ادركت فاذن هذا للنفس على ما زعم وكذا في
الكلام في القوة الذائقة والشامة وكل ذلك مناقض لمذهب الشيخ الذي قاله في الشفا والقانون
هذا كلامه بالفاظه ورد عليه العلامة الشيرازي في شرح كليات القانون اما في ذكره اولا فبقوله
انا لا نسلم ان الشيخ ولا غيره من الحكماء الراسخين في الحكمة المتعالية ذهبوا واعتقدوا ان المدرك
المحسوسات الجزئية هو الحواس الخمس وان ذلك من اغلاط المتاخرين كالامام ومن اقتفى اثره
واما عند الشيخ لا مدرك ولا حاكم ولا ملتذ ولا متالم غير النفس واطلاق هذه الالفاظ
على الحواس يكون بضرب من المجاز لكون الة الاحساس انفعال الحاسة بل انفعالها عن محسوسها
الخاص بها وجب انفعالا لالة كل حاسة عن محسوسها الخاص بها وتكيفها بذلك المحسوس لا ان
انفعال البعض لالات الحواس وتكيفها بمحسوسها يكون بحيث ان النفس تدركها حيث ينفعل الالة
عن محسوساتها كالذائقة والشامة واللامسة ومنها ما لا يكون كذلك كالباصرة والسامعة
ولهذا فان الانسان يدرك لذة الحلو في الفم ولذة الرائحة الطيبة في الشم ولذة النعومة

[margin, red:] قوله الاعتقاد ان المدرك للمحسوسات الجزئية هو الحواس الخمس من اغلاط المتاخرين
[margin, red:] في معنى الاحساس

في الة اللمس كما يدرك ولذة الصور الحسنة في الجليدية ولا في ملتقى العصبتين ولا لذة الصوت الحسن
في العصبة المستفرشة لان انفعال بعض الات الحواس وتكيفها بمحسوسها ما زعم انفعال الات البعض
ان على ما قيل لان ذلك كلام رخو سخيف لان شرائط الحواس في كون ادراكها اياها اما ان بعضها الى بعضها
نسبة في غير مسلم فمن ادعاه فلا بد له من دليل واما فيما ذكره ثانيا فبان لا نسلم ان المدرك للصوت
العظيم واللون المفرط لامسة الاذن والبصر بل المدرك لها السامعة والباصرة والمتالم الة لامستها
بطريق تفرق اتصال يحدثه الصوت المفرط في لامسة الاذن واللون المؤذي في لامسة العين واما
الة السمع والبصر فلا يتالم منها لان ادراكها الى لا زماني لطيفة كذلك بل لا يتالمان من حيث
يبصر ويسمع واما في ذكره ثالثا فلانه مبني على ان الملائم للقوة الباصرة ادراك المبصر وعلى
ان الشيخ ذهب الى ان مدرك المحسوسات لامسة العين وكلاهما ممنوعان لان الملائم ما يوافق ما يكون ان
للنفس لا لغيرها من القوى وغيرها ولانه ذهب الى ان المتالم من اللون المؤذي هو لامسة العين
لا باصرة العين والمدرك باصرتها لا اللامسة وهو كلام حق واما فيما ذكره رابعا فلانا لا نسلم
انه ان كان ادراك المحسوسات الماولة في البعض دون بعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح به
ادراك النفس لذة الحواس الثلث حيث ينفعل الالتها عن محسوساتها دون لذة الحاستين الباقيتين
لكونها انه هو مرجح لانهما على ما قيل لمساده كامر واما العذر الذي ذكره عن الامام في خروج الشيخ
عن مذهبه في السمع والبصر فليس بشيء لان الشيخ لم يخرج عن مذهبه ليحتاج الى العذر من جهته لكن لما كان
اعتقاد الامام وان كان خطا ان الشيخ يعتقد ان مدرك الجزئيات الحواس الخمس يجيء في الاعتذار
ما عنده وهو عن بيت العنكبوت هذا ملخص كلام العلامة المحقق في هذا المقام
اقول ومن جملة ما اصابه من اشكالات المسيحي هو في الفرق الذي ذكره بين الحاستين الاوليين
والحواس الثلاثة الباقية محل تامل ثم على تقدير تحقق ذلك الفرق لم يبلغ الا وضحا الاجزاء حيث
لم يذكر ان النفس من اي جهة لم يدرك بعض المحسوسات حيث ينفعل الة ادراكها وتدرك بعضها حيث

لم

لم ينفعل الة ادراكها لم يثبت بكون بعض الات الحواس محلا للالم واللذة الحاصلين من محسوساتها
دون الباقي منها وليس بمستبعد ان يقال ان المزاج الحيواني كما علمت حاصل من جنس الكيفيات الاولية
حيوية منوط باعتدال مزاجه اللائق وصلاحه به وفساده انما يكونان بانحفاظ ذلك المزاج واختلاله
ولا شك ان اللذة هي ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم هو ادراك المنافي من حيث هو مناف
والملائم والمنافي للحيوان بما هو حيوان هو ما يدركه اللامسة اولا لكونهما من جنس كيفيات بها تقوم
حياته بها ثم مدركات الذائقة التي يتغذى ويتربى بها بدنه ثم تالي الكيفيتين المذكورتين
في الملائمة والمنافرة مدركات الشامة حيث يتغذى بها لطائف الاعضاء كالارواح البخارية
واما مدركات السامعة والباصرة فليس مما يحتاج اليها الحيوان بما هو حيوان احتياجا قريبا فالملائم
والمنافي للحواس التي هي قوى جسمانية وحاملها التي هي اجسام مركبة هو مدركات الحواس الثلث على الوجه
المذكور واما مدركات الحاستين الباقيتين فليس ملائمة ومنافية لها ولا لمحالها ولهذا لا يلتذ
ولا يتالمان بها فهذا ما عندي في هذا الموضع والله اعلم واما القوى المدركة الباطنة منها
ومن المعينة التي في الباطن فهي ايضا على حسب ما وجدنا خمس الحس المشترك والخيال والوهم
والحافظة والمتصرفة وما يقال لانها اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة
للصور واما للمعاني والمعينة اما حافظة او متصرفة فالحافظة اما حافظة الصور واما للمعاني
اما الحس المشترك المسمى باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس فهو قوة مرتبة في مقدم التجويف
الاول من التجاويف الثلثة التي في الدماغ تقبل جميع الصور المنطبعة في الحواس الظاهرة ما تأدى
اليه من طرق الحواس فهو كحوض ينصب فيها انهار خمسة ويدل على وجوده وجوه الاول ما ذكره المصنف بقوله
لانا نشاهد القطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا
وليس ارتسامها اي الخط المستقيم والمستدير في البصر اذ البصر لا يرتسم فيه الا المقابل وهو
القطرة والنقطة فاذا ارتسامهما انما يكون في قوة اخرى غير البصر يتصل فيها الارتسامات

[margin, red:] في معنى اللذة والالم
[margin, red:] الحواس الخمس الباطنة
[margin:] ضبط م
[margin, red:] الحس المشترك

المتالية بعضها ببعض فيشاهد خطا والثاني انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على بعض كالحكم
بان هذا الابيض هو هذا الحلو وهذا الاصفر هو هذا الحار ولا شيء من الحواس الظاهرة لا يحضر عندها
الامران معا فلا بد من قوة يحضر عندها جميع الانواع ليصح الحكم بينها الثالث ان النائم او المريض المبرسم
يشاهد صورا جزئية لا تحقق لها في الخارج ولا شيء من الحواس الظاهرة به واعترض على الوجه الاول بانه يجوز
ان يكون انتقال الارتسام في الباصرة بان يرتسم المقابل الاخر قبل ان يزول المرتسم قبله او يرتسم الثاني في
قوة ارتسام الاول فيكون ان معا القطع بالارتسام ثم الارتسام في البصر عند المقابلة وعلى الثاني بانه
لا يلزم من عدم كون الحكم قوة اخرى جسمانية لجواز ان يكون في النفس لا يرتسم انا نحكم الكلي على الجزئي
فكما بان في الانسان هي القطع بان مدرك الكلي هي النفس وهذا ايضا تعسف فانا ان كنا نعرف
بان مدرك الكليات والجزئيات جميعا والحاكم بينها هو النفس لكن الصور الجزئية لا ترتسم فيها
بل في الة فلا بد في الحكم بين محسوسين من الة مشتركة وفيه نظر لجواز ان يكون حضورها عند النفس كافيا
في الارتسام في الالتين كان الحكم بين الكلي والجزئي فيكون لارتسام الكلي في النفس والجزئي في الالة فلا تثبت
الة مشتركة وعلى الثالث انه لا يلزم من ذلك وجود حس مشترك لجواز ان لا يكون الحواس الظاهرة
المشاهدة للصور حالتي الغيبة والحضور بل يكون التي حس ظاهر حتى الحس ومن اعتراضات الامام
انا نعلم قطعا ان الذوق يحاد ذاك للذوقات ليس بالدماغ كما انه ليس بالعقب بل في الجلدة التي
وايضا اذا ابصرنا شيئا فلنا مبصرين لحيثين احدهما بالعين والاخر بالدماغ والجواب انا نعلم قطعا ان
الدماغ ليس الة الذوق وانا نحوله لا على تحقيق الاختصاص به وانما الدماغ لا مدخل له فيه فلا كيف وهو في الدماغ
يوجب احتلالا في القوة اللمسية وغيرها من الحواس بخلاف ما في العقب وايضا نحن لا نفرق بين الذوق
في الة الذوق ونعلم قطعا ان تخيل القوة اللمسية في العقب ممتنع وانا لا نشاهد انتقال الارتسامات اذا انظر
في البصر بكونه في قوة اخرى لم لا يجوز ان يكون في الهواء بان يتصل الشكلات في الاجزاء الهوائية المحاذية
فيرى خطا ما اجاب عنه الحكيم الطوسي بان بقاء الشكل السابق عند حصول الشكل الجديد يقتضي تداخل الشكل

انما يحدث في الهواء لنهايات المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات بحالها بعد خروج المتحرك
عنها فتبقى احالة النهايات بالخلاء اقول الخلاء ممتنع وانما لم يلزم لكانت المشاهدة ثابتة
كان دفعية اما لم يكن تعلق المشاهدة بارتفاع المجهول كالحركة والمتحرك من حيث هو متحرك محسوس
معلوم بقبر ان يكون كل طرحس التشكلات المتتالية مشاهدا في ان المختص به لا في ان الشكل
اللاحق ولقلة الزمان نظن ان المجموع تشاهد دفعة وأما الخيال فهو قوة مرتبة في مؤخر
التجويف الاول من الدماغ بحسب الظهور وعند المحققين الروح المصبوب في التجويف الاول لانه للحس
المشترك والخيال لان المشاهد اخص بان في مقدمه والخيال في مؤخره يحفظ جميع صور المحسوسات
ويمثلها بعد الغيبة عن الحواس الظاهرة والحس المشترك وهو خزانة الحس المشترك لبقاء الصور
المحسوسة فيها بعينها والمراد عند جعلت خزانة الحس المشترك مع ان مدركات جميع الحواس الظاهرة
تخزن فيه لان الحواس الظاهرة لا تدرك شيئا بسبب لا خزن بالخيال بل احساسا جديدا من خارج
فتصير صورتها في الخزانة بالقياس اليها بخلاف الحس المشترك فانا اذا شاهدنا صورة في اليقظة او النوم
ثم ذهلنا عنها ثم شاهدناها مرة اخرى نحكم عليها بانها هي التي شاهدناها قبل ذلك فلو لم تكن الصورة
محفوظة لم يكن هذا الحكم كالو صارت منسية وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم ولا تشتبه الصور
بان فيه اذا لم نعلم انه هو المتصل بالاول وينسد المعاملة وغيرها والدليل على مغايرتها للحس المشترك
وجوه احدها ان قوة القبول غير قوة الحفظ فرب قابل منفعل كالماء لم يحفظ لوجه طوبة فيه وهي
شرط سرعة القبول وعدم اليبس الذي هو شرط الحفظ وثانيها ان استحضار الصور والذهول عنها من غير
نسيان يوجب تغاير القوتين ليكون الاستحضار حصول الصورة فيها والذهول حصولها في احديهما دون
الاخرى والنسيان زوالها عنهما واعترض الامام على الوجه الاول بانه مجرد مثال وبان الحفظ مسبوق بالقبول فيقتضي
ان يجتمع الحفظ والقبول في قوة واحدة سميتموها بالخيال وبان الحس المشترك مبدأ الادراكات المختلفة
من انواع الاحساسات وبان النفس تقبل الصور العقلية وتتصرف في البدن بوجوه التدابير فيلزم التركيب

ثانيا بالواسطة فكيف يكون حصول ما يصدر عنه اولا اضعف ما يصدر عنه بواسطة بل الاولى
ان يجاب عن النقض بذلك اما بالجواب عن النقض بالنفس وبان الادراكات انفعالات يجوز
ان يكون في مادة واحدة لقوة واحدة انفعالات كثيرة عن مباد متعددة والذي تحقق عندهم ان
الواحد لا يصدر عنه الا فعل واحد لا انه لا ينفعل الا انفعالا واحدا على ان مبنى هذا الاستدلال
على تغاير القوى ليس على مجرد ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لعدم جريانه في الفواعل الحقيقية بل على
ما ذكرنا من بقاء بعض منها مع زوال الاخرى فالنقض ساقط راسا ولهذا اعرض المحقق عن المعارضة وحاصل الجواب
انه لو ذكرناه اورد على المحقق بجاها من ابحث ليتكفل الكلام بنفسها لا يغفر بالتامل الا ان
على الوجه الاخير بان تجويز الحصول في الحافظة حالة الذهول يقتضي ان الادراك ليس هو حصول
الصورة في المدرك بل امر زائد على ذلك المعلوم جملة ان تكون الصورة حاصلة في الحس المشترك
دائما والاستحضار موقوف على ذلك الامر وايضا القوة العاقلة ليست حافظة مع انها تحضر
وتغفل من غير نسيان فلم حافظها العقل الفعال فليكن هو حافظ الحس المشترك ايضا
واجاب المحقق بان الادراك حصول الصورة للمدرك الحاصلة في الالة والصورة حالة الذهول غير
حاصلة للمدرك وان كانت حاصلة في الالة والعقل الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل
المحسوسات يمتنع ان يكون حافظا للصور المعقولة دون المحسوسات او نقول الاولى ان يقال ان الصورة
~~حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وان كانت حاصلة في الالة والعقل الفعال لتمثل المعقولات فيه~~
~~وامتناع تمثل المحسوسات~~ في الة الادراك بل في الة اخرى حافظة لحصول في الة الة كانت من الات النفس
لا يكفي في ذي ادراكها والا لكان حصول صورة اي محسوس من المحسوسات في الانسان ادراكا له بل الادراك
انما هو حصول صورة الشيء في الة الادراك في ذلك الشيء كحصول الصورة في الحس المشترك ادراكها سواء
كانت حاصلة فيه من الحواس كما في المشاهدة او من غيرها كما في المتخيلة فتحصل المشاهدة
للقوة المتخيلة وأما الوهم فهي قوة مرتبة في اخر التجويف الاوسط من الدماغ ما الة الدماغ كله

الواحد لا يكون مبدأ الاثرين واجاب المحقق الطوسي عما ذكره اولا بانه ليس الامر على ما ظنه بل انا نعرف قياس
من الشكل الثالث ينتج حكما جزئيا مناقضا للحكم الكلي بان لما يقبل شكلا ويحفظه فان ذلك يدل
على مغايرة القوتين واما النقض بالخيال لان اجتماع القبول والحفظ لا يدل على وحدة مصدرهما لجواز
ان تكون القوتين كالارض مقارنتين في وجود متغايرة المصدرين وحاصل كلامه فرق بين
ان يكون حفظ الخيال مشروطا بالقبول لا يرجح به يكون القابل ايضا هو الخيال لكانه الحافظ بل يجوز
ان يكون القابل قوة اخرى مقارنة لها كالحس المشترك كما ان حفظ يبوسة الارض شكلها مسبوق
بالقبول لكن لا يلزم ان يكون القبول حاصلا فيها بل من يبوستها بل من قوة اخرى لها فلا يلزم اتحاد مبدأي
القبول والحفظ وليس مراده كما فهمه بعضهم من ان الخيال لما كان قوة جسمانية يجوز ان يكون قبول
لاجل المادة وحفظه لنفسه كالارض تقبل الشكل بمادتها وتحفظه بصورتها ليرد عليه ان هذا الجواب
يدفع جل الاستدلال لجواز ان لا يكون هيهنا الا قوة واحدة كالحس المشترك لها القبول بمادتها والحفظ
بصورتها فان المقصود من الاستدلال اثبات تعدد مبدأي القبول والحفظ من جهة افتراقهما لامكان
تحقق القبول بدون الحفظ كما في الماء والهواء وبالعكس كما اذا عرضنا شيئا فلمسنا البطن المقعر لا
يدرك الانسان صورته فاذا نال المرض وتخضر الصور التي كان تعلقها علم جزما ان قوة الادراك
غير قوة الحفظ وعن النقض بالحس المشترك والنفس بان الواحد يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر
بالتصال اولا شيئا واحدا ثم تكثر بتعدد الان او كانت جهة الصدور مختلفة فالصادر
عن الحس المشترك هو اثبات الصور المادية عند غيبة المادة ثم يصير متثبتا للالوان
والاصوات والطعوم وغيرها بحسب ان في ذاك الانقسام تلك الصور وذلك كالابصار فانه فعل واحد
اللون ثم انه يصير كالمتضادين لكون اللون شكلا عليها واما النفس فانما يتكثر فعلها لتكثر جهة صدورها
عنها القول وانت تعلم ان مفهوم الصورة المحسوسة امر مبهم لا يتحصل الا بصورة معينة والصادر
على الشيء اولا لا يكون الا امرا متعينا فكيف يكون الحس المشترك مبدأ لامر واحد اولا والامور متكثرة

لانها الرئيس المطلق في البدن فانه مستخدم سائر القوى الحيوانية التي يجري اكثرها فاعلها الروح الدماغي على الدماغ انه انها لم اختص بها هو التجويف الاوسط لاستخدامها المتخيلة متعلقها موخر فالك التجويف ولا يستلزم كونه شيخا له لعقوة كونه محلا لها لعدم توارد القوى على محل واحد كما توهم يدرك المعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات قيد المعاني بالجزئية لان مدرك الكليات هو النفس والمراد بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة تقابلا للصور فهو مدرك بها فلا يحتاج الى تقييد المعاني بغير المحسوسة كما فعله بعض الشراح فادراك تلك المعاني فيه دليل على وجود قوة بها ادراكها وكونها ما لم يتأد من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك وكونها جزئية دليل على مغايرتها للنفس الناطقة بناء على انها لا تدرك الجزئيات بالذات وهو اي وجودها في الحيوانات العجم كالشاة بالنسبة الى كالقوة الحاكمة في الشاة بان الذئب مهروب عنه والولد معطوف عليه وقد يستدل على وجودها بان في الانسان حكما بامور في قضايا كالحكم بانفراد نمية تقتضي عقله الامر مشروط بالتعاطف على الشاهد فهي قوة باطنية غير عقلية واما الحافظة فهي قوة مرتبة في اول التجويف الآخر من الدماغ تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني الجزئية وفي بعض النسخ الغير المحسوسة والاولى تركه لما عرفت الموجودة في المحسوسات فهي خزانة القوة الوهمية والكلام في مغايرتها لسائر القوى على قياس ما مر واما المتصرفة فهي مرتبة في مقدم البطن اي التجويف الاوسط من الدماغ ولها التصرف في السابق واللاحق من من شأنها تركيب بعضها في ايصال الحافظة من الصور والمعاني مع بعض وتفصيل بعضها عن بعض كجمع اجزاء انواع مختلفة كجعلها حيوانا من رأس انسان وعنق جمل وظهر وتفرق اجزاء نوع واحد كانسان بلا رأس ولا تسكن عن فعلها لا مناما ولا يقظة وهي الحاكية للمدركات والهيئات المزاجية وتشتغل الى الضعف الشبيه بها في القوى الباطنة شيطنة منها ليس من شأنها ان تحل محلها منتظما بل النفس هي التي تستعملها على نظام اي يلد فتسمى عند استعمال النفس اياها بواسطة الوهم بالمتخيلة وعند استعمالها اياها بواسطة القوة العقلية

بالمفكرة بها يستنبط العلوم والصناعات وتقتنص الحدود الوسطى باستعراضها في الحافظة قال الشارح فان قيل كيف استعمال الوهم في الصور المحسوسة مع انه ليس من مدركاتها اجيب بان القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس الى كل منها ما ارتسم في الاخرى اقول انه جعل مناط الاشكال استعمال الوهم اياها في المحسوسات ان الاشكال في استعمال العقل اياها في المعقولات اقوى ثم الجواب عن ذلك بانه ضرب تام اذ ارتسام صور بعضها في بعض انما هو ادراكها فيبطل الحصر في الحس المشترك الا ان يكون ذلك ادراكا معادا والاشكال انما نشأ من ما لا يجاب يكون القوة المتخيلة لتركيب الصور مدركا للاحق عن ان تصير القوة الجسمانية آلة للقوة العقلية في تركيب المعقولات وتفصيلها الاحرى ان البدن يصير آلة لنسبت الاجسام مع انها غير مدركة لها فكان هذه القوة بمنزلة اليد للنفس الناطقة ومعنى استعمالها في الترتيب الفكري ان النفس تقدم بعضها على بعض الانتقال الفكري من بعض الى بعض ولا يحدد في ذلك الامور العلمية المحتاج الى ان يكون لكل واحدة من هذه القوى الادراكية حامل خاص هو جسم خاص اما في جسم حار لطيف حادث من لطايف الاخلاط الاربعة كما ان الاعضاء حادثة من كثايفها على نسبة محدودة وهو المسمى بالروح البخاري وهو حامل جميع القوى المدركة والمحركة منبعها القلب الصنوبري ومنه يتوزع على سائر الاعضاء العالية والسافلة فما يصعد منها الى الدماغ على ايدي شرايين حتى يعتدل لا يسرع فايضا الى الاعضاء المدركة والمحركة منبثا في جميع البدن يسمى روحا نفسانيا وما يسفل منه الى الكبد بايدي مجاري الاوردة التي هي مبداء القوى النباتية منبثا في اعماق البدن يسمى روحا طبيعيا فالرئيس المطلق هو القلب لكن الدماغ غير منحط عنه في الصدارة للروح كان كثير الحرارة مفتقرا الى التبريد والتعديل والتلطيف فكان باردا رطبا ولا يستعمل انتظاما لا انتظام الافعال المنحصرة من الحركات والانتقالات الفكرية وذلك كله على ما زعمه افاضل الاطباء جالينوس وبحوه المتعلق بواسطة النفس الناطقة فان حامليه هذه الروح في النفس الاهمية المذكورة في القرآن والا فهي جسم لطيف بها هو جسم ميت فهو فوته غير ذاتية فاهيتها الحقيقة انما هي في الروح الحيواني بالسببية المعنية

كتابخانه مجيد فيروز
اهدائي
بكتابخانه مجلس شوراي ملي

القريب لحيوة البدن فكل موضع يفيض اليه من سلطان نور حسي فان فيه حيوة واعتبر بالسدد الواقعة في مجاري الاعصاب والعروق فكيف يورث الفالج والصرع والسكتة والذي سقط فيه بحضر فيه فلا يتالم بجرح ولا ضرب واذا انقطعت سدة شديدة انقطع الروح فيبطل الحيوة ولولا الطف ما يترشح في منافذ الاعصاب العظام واما المواضع المختصة فاستند ذكرها الى المرشد الى الاختصاص كل قوة بالذي منها في الخلل والصلاح والفساد والى تعدد القوى بقاء بعض دون بعض لاكثرة الافاعيل كما علمت وقد يقال في تعيين مواضعها بطريق الحكمة والغاية ان الحس المشترك ينبغي ان يكون في مقدم الدماغ ليكون قريبا من الحواس الظاهرة فيكون التادي اليها سهلا والخيال لكونه خزانة لمدركات الشيء ينبغي ان يكون كذلك ثم ينبغي ان يكون الوهم بقرب الخيال ليكون الصور الجزئية بحذاء المعاني والحافظة بعده لانها خزانة المتخيلة قريبة من الصور والمعاني فيكون الاخذ منها سهلا ولما كان نظرهم مقصورا على حفظ صور القوى واصطلاح اخلاقها ولم يحتاجوا الى الفرق بين القوى وتعيين انواعها بل الى معرفة افعالها ومواضعها وكانت الآفات العارضة قد تجانس اقتصروا على قوة في البطن المقدم من الدماغ سموها الحس المشترك والخيال واخرى في البطن الاوسط سموها المفكرة والوهم واخرى في البطن المؤخر سموها الحافظة والمتذكرة وظن بعضهم ان الشيخ تردد واضطرب كلامه في هذا حيث قال في الشفاء يشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فيكون مفكرة بما يعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها وتردد ايضا في ان الحافظة هي المتذكرة عن المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوتان او قوة واحدة مذ ذلك من بعض الظن اما الاول فلذلك مراده من تلك العبارة المنقولة ان المبداء الذي يستعمله العقل والقوى الحفظ والتذكر هو الوهم ولذلك جعله رئيسا حاكما في الحيوان باعتباره من القوى الحيوانية خصوصا نفر كان مبدأ الجميع في الانسان شيء واحد هو الناطقة والقوى جميعا جنوده ورعاياه واما الثاني فالكلام

الذي حملهم على ذلك الظن القبيح مثل ما قال في القانون بهذه العبارة ومن هنا نظر فلسفي في انه هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب ولا يخفى على الحاذق ان ما ذكره لا يدل على انه شاك في امر الحافظة والذاكرة بل انما احال بيانها الى النظر الفلسفي الغير المناسب لكتاب الطب وفي سائر كتب الحكمية التي رأينا فالحكم على ان الذاكرة هي الحافظة لكن باعتبار آخر وذهب الحكيم الطوسي الى ان الذاكرة ليست من القوى البسيطة بل قوة مركبة من قوتين كما ان فعلها مركب من فعلين لان الذكر عبارة عن ملاحظة المحفوظ وذلك لا يتم الا بادراكين مبداء الوهم وحفظ مبداه الحافظة والمسترجع ايضا مبداء فعل مركب من ملاحظة الحفظ وملاحظة المحفوظ بالقوتين المذكورتين وطلبه الملاحظة بالقوة الفكرية فعلى اي تقدير لا يجب ازدياد القوى الباطنة عما كانت كما توهمه الامام الرازي حيث قال حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان يكون القوى ستا واما القوى المحركة فينقسم الى باعثة وفاعلة اما الباعثة المسماة بالشوقية فهي القوة التي اذا ارتسمت في الخيال صورة مطلوبة او مهروب عنها حملت هذه القوة الفاعلة على التحريك اي تحريك الآلات الحركة وهي اي الشوقية ذات شعبتين شهوية وغضبية لانها ان حملت الفاعلة على تحريك يطلب بها الاشياء المتخيلة اعتقادا انها نافعة سواء كانت ضارة بحسب الواقع ام نافعة طلبا لحصول اللذة تسمى قوة شهوانية وان حملت القوة الشوقية القوة المباشرة على تحريك يدفع به الشيء المتخيل ضارا كان بحسب الواقع او مفيدا دفعا على سبيل الغلبة تسمى قوة غضبية واما الفاعلة المباشرة للتحريك فهي التي من شأنها ان تعد العضلات للتحريك وكيفيته في الاعداد منها ان تبسط العضل بارخاء الاعصاب الى خلاف جهة مبدأها لينبسط العضو المتحرك اي يزداد طولا وينتقص عرضا او تقبض بتمديد الاعصاب الى جهة مبدأها لينقبض العضو المتحرك اي يزداد عرضا ~~الى تقبض بتمديد الاعصاب~~ وينتقص طولا والعضل عضو مركب من العصب ومن جسم

يشبه بالعصب ينبت من اطراف العظام يسمى رباطا وعقبا ومن لم احتشى بالفرج الوترية
الحاصلة باشتباك العصب والرباط من غشاء وتخللها والعضل جسم ينبت من الدماغ او النخاع
ابيض لين في الانعطاف صلب في الانفصال اعلم ان للحركات الاختيارية مبادي مترتبة ابعدها القوى
المدركة التي هي الخيال والوهم في الحيوان والعقل العملي بتوسطهما في الانسان والفلك ويليها القوى
الشوقية وهي اقوى شيء في القوى المحركة الفاعلية كان الوهم رئيسة في القوى المدركة الغائية ويعد
الشوقية وقبل الفاعلة قوة اخرى هي مبدء العزم والاجماع المسمى بالارادة والكراهة وهي التي تصمم
بعد التردد في الفعل والترك عند وجود ما يرجح احد طرفيها المتساوي نسبتها الى القادر عليها
ويدل على مغايرة الشوق للادراك تحقق الادراك بدونه وعلى مغايرة الشوق للاجماع انه قد يكون
شوق ولا ارادة ولعله انه لا تغاير بينها الا بالشدة والضعف فان الشوق قد يكون ضعيفا ثم يتقوى
فيصير عزما فالعزم كمال الشوق [illegible]
[illegible] كمال الشوق بدون الارادة كما في الحركات [illegible]
الطبع الشهوة فهو مسلم بل الشوق العقلي في الجانب المرتكب اقوى من الميل الشهوي الى خلافه فهو
ويدل على مغايرة الفاعلة لسائر المبادي كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على التحريك
وكون القادر عليه غير مشتاق فتفصل في الانسان وهو مختص بالنفس الناطقة
وهي كما [illegible] الى من جهة ما يدرك الامور الكلية المجردات وتفعل الافعال
الفكرية وفائدة القيد يظهر بامرين [illegible] قلنا باعتبار ما يخصها من القبول عما فوقها
والفعل فيما دونها قوتان قوة عاقلة تدرك بها التصورات والتصديقات وتسمى تلك القوة
بالعقل النظري والقوة النظرية وقوة عاملة يحرك بها الانسان الى متعلقاته التحريكية
الى الافعال الجزئية بالفكر والروية او بالالهام والحدس على مقتضى اراء
واعتقادات تخصها اي تلك الافعال وتسمى تلك القوة العقل العملي او القوة العملية والقوة العاملة

اوالنفس

اوالنفس باعتبارها لها مراتب اربع الاولى ما يكون لها بحسب الفطرة الاولى وهي ان تكون خالية
عن جميع المعقولات لكنها مستعدة لها والمراد منها خلو النفس عن العلوم المجهولة الاكتسابية
فان استعمال الالات يتوقف على العلم بالالات فاول علوم النفس هو علمها بذاتها ثم علمها بقوى
والالات التي تستعملها من الحواس الظاهرة والباطنة وهذان العلمان من العلوم الحضورية الفطرية
لحضور نفسها لنفسها وحضور الالة لها ثم بعد هذين العلمين ينبعث من ذات النفس وذاتها
استعمال الالات بدون تصور الفعل والتصديق بغايته فان هذا الاستعمال ليس فعلا اختياريا
مسبوقا بالقصد والروية وان كانت النفس عالمة به راضية به ويعلم الفرق بين الرضا والقصد
فارادة ذلك الفعل من النفس انما تنبعث من ذاتها لا عن رويتها فذاتها بذاتها موجبة لاستعمال
الالات اضطرارا لا بارادة زائدة على ذاتها لما كانت ذاتها في ان وجدها عالمة بذاتها
عاشقة لها ولفعلها عشقا ناشيا عن الذات لذاتها اضطرت الى استعمال الالات التي لا قدرة لها
الا عليها حينئذ اندفع ما قيل ان استعمال الحواس فعل اختياري وصدور كل فعل اختياري
مسبوق بالتصور له والتصديق بغايته بوجه ما فيجب ان يحصل قبل استعمال الالات تصورات كلية تصورية
وتصديقية وذلك لان نسبتها استعمال الالات [illegible] ليسا متساويين لحاجة الى المرجح المسبوق
بتصور الفعل والغاية قبل الاستعمال بل ينبعث الاستعمال على ما ذكرنا من الشوق الذاتي الذي هو عين
ذاتها متصورا لها فلا يكون مسبوقا بتصور ذلك الفعل بل نفس صدور ذلك الجزئي بعينه نفس تصوره
كما ادى اليه الحدس التام وهو العقل الهيولاني تشبيها لها بالهيولى الخالية في نفسها عن كافة الصور
القابلة لها بمنزلة قوة الطفل للكتابة وهي لها مراتب للقوة وضعفها فان قوة الشيء للشيء يتفاوت
قوة وضعفا اذ ناقص القابل من دون حصول الغريبة يتوصل الى اكتساب ذلك الشيء والمرتبة الثانية
ان يحصل لها المعقولات البديهية من التصورات والتصديقات البديهية باستعمال الحواس في الجزئيات
والتنبيه لما بينها من المشاركات والمباينات حتى تستعد لان تفيض من المبادي عليها التصورات الكلية

[illegible] حكام وان تستقل بها البديهيات الى النظريات بالفكر والحدس وهي العقل بالملكة لرسوخ
استعداد الانتقال من البديهيات الى النظريات والمرتبة الثالثة ان يحصل لها المعقولات النظرية لاجل
تكرار الاكتساب بملكة الاستحضار حتى تحضرها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد لكن لا تطالعها بالفعل
بل صارت مخزونة عندها غير مشاهدة لها وهي العقل بالفعل لحصول قدرة الاستحضار في النفس
بالفعل والطبع وقيد هذه المرتبة بحصول النظريات والمرتبة الرابعة ان تطالع معقولاتها المكتسبة وهي
العقل المطلق المستفاد [illegible] من المراتب المشار اليها من قبل ويسمى عقلا مستفادا لكونه مستفادا
من العقل الفعال المسمى بروح القدس في لسان الشرع وهو المعلم الشديد القوى المؤيد بالقاء الوحي
للانبياء وهو الذي اذا اتصلنا به [illegible] العلوم الحقة واذا اعرضنا عنه [illegible]
الى شواغل الدنيا انمحت النقوش [illegible] فنفوسنا كالمرآة اذا قابلت [illegible] واذا انحرفت
عنها [illegible] على حسب الاستعدادات والافكار [illegible]
وليست المقدمات موجبة للنتيجة كما توهمه جمع [illegible]
ما افادته علما [illegible] ونسايط [illegible] مراتب النفس منحصرة
في نفس [illegible] بالعقل المطلق في استعداده قريبا وهو العقل بالفعل او
بالعقل بالملكة او بعيدا وهو الهيولاني [illegible] النظريات [illegible]
على صيرورتها مخزونة فكيف يكون العقل بالفعل استعدادا للمستفاد [illegible] هو استعداد
الاستحضار [illegible] بالاستعداد [illegible]
ومن ثم قيل المستفاد مقدم في الحدوث على العقل بالفعل ومتاخر عنه في البقاء [illegible]
[illegible] واعلم ان هذه المراتب يعتبر بالقياس الى كل نظري
فيختلف الحال اذ قد تكون النفس بالقياس الى بعض النظريات في مرتبة العقل الهيولاني وفي بعضها
في مرتبة العقل بالملكة وفي بعضها في مرتبة العقل بالفعل وفي بعضها في مرتبة العقل المستفاد

تم العقل

ثم العقل بالملكة الذي من شانه الانتقال من البديهيات الى النظريات ان كان في الغاية
من قوة الانتقال [illegible] العقل بحيث كاد ان يحصل له النظريات [illegible] بطريق الحدس بدون ترتيب
الحركات الفكرية يسمى قوة قدسية لتقدسه عن لوث العوائق الجسمية وكثرة العلائق الطبيعية
وهي المشار اليها في القران بقوله تعالى يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ولا استبعاد في وجودها فان
الناس مختلفون في الحدس [illegible]
على غيره [illegible] المعقولات [illegible]
[illegible] واعلم ان مراتب القوة العملية ايضا اربع الاولى تهذيب الظاهر باستعمال
النواميس الالهية من الصلاة والصيام وغيرها الثانية تهذيب الباطن عن الملكات الردية
والاخلاق الذميمة الثالثة تحلي النفس بالصور القدسية الرابعة فناء النفس عن ذاتها وملاحظة
جلال رب العالمين [illegible] النفس في هذه المراتب [illegible]
[illegible] صفات النفس من
[illegible]
[illegible] الصفات [illegible]
[illegible]
[illegible] هذه اللذات [illegible]
[illegible] الله تعالى [illegible] الفضول الدنياوية
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] العبادة

لانّ النفس مجبولة بمحبّة الشهوات فلا ينبغي ان يُرخّص من مداخلها فانّها من المظاهر الشيطانية فاذا
خلص منها وصفا وقته وطاب عيشه بالالتذاذ بالحبيب وطرق المحبوب يتنوّر باطنه فيظهر له
لوامع انوار الغيب وينفتح له ابواب الملكوت ويلوح منه اللوائح مرة بعد اخرى فيشاهد امورا غيبية
وصورا مثالية فاذا ذاق شيئا منها يرغب في العزلة والخلوة والذكر والمواظبة على الطهارة التامة
والعبادة والمراقبة والمحاسبة ويعرض عن المشاغل الحسية كلها ويفرغ القلب عن محبتها فيتوجه بباطنه
الى الحق بالكلية فيظهر له الوجد والشكر والوجدان والشوق والعشق والهيمان فيمحو تارة ويصحو اخرى
فيصل فناؤه عن نفسه [illegible] فيشاهد الحقائق السرية والانوار الغيبية فيتحقق في المشاهدة
والمعاينة والمكاشفة ويظهر له انوار حقيقية تارة ويختفي اخرى حتى يتمكن في تخلصه عن الناسوت وينزل عليه
السكينة الروحية والطمأنينة الالهية ويصير بعد هذه المراتب الاحوال له ملكة فيدخل في عالم
الجبروت ويشاهد العقول المجردة والانوار القاهرة والمدبرات الكلية من الملائكة المقربين والمهيمين في جمال
الله تعالى من الكروبيين ويتحقق بانوارهم فيظهر له انوار سطوات الاحدية وسواطع العظمة والكبرياء الالهية
فيجعله هباء منثورا [illegible] عند تجليها البنية فيخرّ لله خاشعا [illegible] في التعين الذاتي ويضمحل
وجوده في الوجود الالهي وهذا مقام الفناء والمحو وهو نهاية السفر الاول [illegible] للسالكين فان بقي في
الفناء والمحو [illegible] الى البقاء والصحو صار متمرغا في عين الجمع محجوبا بالحق عن الخلق لغنائه [illegible]
عن كل شيء كما كان قبل الفناء محجوبا بالخلق عن الحق [illegible] الوجود [illegible]
وقواه فكذلك هذه الحال [illegible] عن مشاهدة جماله سبحات وجهه وذاته فاضمحلت الكثرة
في شهوده واحتجب التفصيل عن وجوده [illegible] مرتبة جمع فيها الجمع
بالجمع [illegible] التفصيل [illegible] فيشهد الحق [illegible]
بالحق بكل شيء [illegible]
ولا شيء لا على وجه يوجب التكثر والتجسم قال المحقق الطوسي في شرح مقامات العارفين [illegible]

اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم
مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة في ارادته التي لا يتأبى عليها شيء من الممكنات
بل كل وجود وكمال وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه فصار الحق ح بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع
وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف متخلقا باخلاق الله بالحقيقة
انتهت الفاظه وقد وقع في ذلك التقريب وترتب على ما سبق من بان صيرورة صفاته تعالى صفات العبد
مع انه [illegible] ما ذكره مخالف للشرع والعقل فان صيرورة صفات الحق التي هي عين ذاته بالحقيقة
صفات العبد يستلزم كون الواجب صفة للممكن تعالى عنه علوا كبيرا او لم يكن لنا في هذه المناقشة
بتحصيل مقدمة هي ان العارفين باحوال العالم ومبدائه على اصناف ثلاثة الصنف الاول هم المحجوبون
القائلون بان العالم المشتمل على جميع العقول والنفوس والافلاك والعناصر والمواليد فائض من المبدأ الاول
موجود بوجود فائض عنه مباين لذات الحق الذي هو فاعل الكل فعندهم تكميل النفوس الانسانية بالتخلق
باخلاق الله تعالى ليس الا صيرورتها متصفة بالصفات التي تناسب صفات المبدأ الاعلى من العلم والقدرة
وغيرها والصنف الثاني هم الصوفية من اهل الوحدة القائلون بان ليس في الوجود الا الوجود الحقيقي
والعالم ليس الا شؤونه وظهوراته وتعيناته فعندهم تكميل النفوس لا يكون الا بان يفنوا عن [illegible] الكمال
كذلك والصنف الثالث وهم الراسخون في العلم من الحكماء القائلون بان العالم ليس عبارة عن الكون الصرف
ولا عن الوجود الحقيقي الصرف بل من حيث هو موجود بالوجود الحقيقي اعتبار ومن حيث انه يشتمل على العقول
والنفوس وغيرها اعتبار اخر فالعالم زوج تركيبي من الكون [illegible] فهو بذاته موجود
و[illegible] فليس العالم عبارة عن الذوات المتعددة كما حسبه المحجوبون بل ذاته واحدة هي الحق الذي هو الوجود
الحقيقي ولا وجود للكائنات الا بانتسابها اليه لا بان يفيض عليها وجودات مغايرة للوجود الحقيقي كما ذلك
مذكور في كتابنا المسمى بالاسفار الاربعة فتكميل النفوس عندهم يكون بالعلم اليقيني بان لا موصوف بالحقيقة
ولا بالصفات الكمالية الا الحق وان الصفات التي لها شائبة النقص فهي ترجع الى الحيثيات الامكانية [illegible]

الحيثيات [illegible] التي لا حقيقة لها [illegible] من حيث هي [illegible] اذا تمهد ما ذكرناه فنقول لعل مراده قدس سره ليس
مقصورا على مذهب المحجوبين بل يمكن [illegible] على مذهب طائفة لم يروا في الوجود الا الله وفيضه ولان لفيضه
جهة الانفراد بل العوالم كلها اشعة وانوار واضواء وآثار للذات الاحدية الواجبية اذ الوجود كله
من شروق نوره ولمعان ظهوره كما يشاهد من الشمس الحسي الذي هو المثل الاعلى في [illegible] الا ان
بين الاشعتين فرقا وهو ان اشعة العقل احياء عقلاء ناطقة فعالة واشعة شمس الحس اعراض جماد
لغيرها الا لذاتها غير احياء عاقلة فاعلة والمراد من قوله قدس سره فصار العارف ح متخلقا باخلاق الله
بالحقيقة انه لما يتوغل نظر كشفه وشهوده في هذه المرتبة التي هي مرتبة فناء هويته واضمحلال
عينه في الوجود الحقيقي الذي هو مستقل في الوجود وصفاته الكمالية فصار صفاته وجميع الصفات الكمالية
راجعة الى صفاته تعالى التي هي عين ذاته كما ان ذاته وجميع الذوات الامكانية صارت مستهلكة في
الذات الاحدية الواجبية فلم يتحد ذات صفات [illegible] الواجب تعالى وصفاته التي هي عين ذاته فصار في
ذاته وصفاته صفاته بمعنى الانمحاء والاضمحلال لا بمعنى الاتحاد والاتصال كما يتوهمه ضعفاء العقول
فصار متخلقا بصفات الله تعالى ما خلا قه لا بالمجاز المشهور بل بالحقيقة وح يندفع عنه الاعتراض بانه
مخالف للنقل والعقل كما لا يخفى على المتأمل ولنا ايضا ان نصحح كلامه قدس سره موافقا لمذهب المحجوبين
من العقلاء بان نقول لا شبهة في ان النفس الناطقة مع مباينتها للبدن وكون جوهرها جوهرا نوريا
كما اطلع عليه ان شاء الله [illegible] قد صارت متخلقة باخلاقه متصفة باوصافه
من السمع والبصر والشهوة والغضب وغيرها بالحقيقة حتى يصح لك ان تقول سمعت وابصرت وتحركت
وغضبت بالحقيقة لا بالمجاز [illegible] العلاقة طبيعية حاصلة بين النفس والبدن اشارت
لاجلها الى البدن باشارات [illegible] اكثر الناس نسوا انفسهم وظنوا ان [illegible] هو البدن وهذه العلاقة
مع كونها علاقة ضعيفة عرضية ستنقطع اذا كانت حال النفس لاجلها هذه الحال من الاتصاف بصفات البدن
حقيقة لا مجازا [illegible] ان صفات البدن ليس عين البدن فلا مانع من ان يحصل للنفس مع البارئ علاقة

شوقية

شوقية ذاتية وقد تجردت عن البدن واتصلت بالحق اتصالا لاهوتيا وانفصلت عما سواه توجب تلك العلاقة
الشديدة ان تشير الى صفاته اشارة روحانية فلها ان تشير الى ذاته تعالى الذي هو عين صفاته
من السمع والبصر والقدرة بانه سمعي وبصري وقدرتي وبه ابطش الاشياء وبه اسمع وبه اقصد كما وقع في الحديث
القدسي فقد تحقق لها التخلق باخلاق الله بالحقيقة لا بمعنى صيرورة صفاته تعالى عرضا قائما بالنفس
بل بمعنى علاقة اخرى اتم من علاقة تصاحب الصفات الكونية البدنية وغيرها فاندفع الايراد عن كلام
ذلك المحقق على طريقة المحجوبين ايضا كما يندفع عنه على الطريقتين الاخريين وتمام الاطلاع على هذا المقام
يحتاج الى سلوك طريقة الابدال لا الاقتصار على مجرد الانظار [illegible] النفس الناطقة [illegible]
اورد [illegible] احكاما كثيرة احدها انها مجردة في ذاتها فقال واعلم ان القوة العاقلة مجردة
عن المادة اذ لو كانت جسما او حالا فيه لكانت ذات وضع فاما ان لا تنقسم بالاجزاء المتباينة
في الوضع او ينقسم لا سبيل الى الاول لان كل ما له وضع بالذات فهو منقسم على ما مر في نفي الجزء
واما ان النفس لو كانت مادية لكانت ذات وضع بالذات فلجوهرها لكونها مما يرد عليه الاعراض
من الصفات والاخلاق وكلما كان كذلك كان جوهرا له [illegible] ولا سبيل الى الثاني لان معقولاتها ان كانت بسيطة
لزم انقسامها لان التعقل يستلزم حصول الشيء وحلوله في المدرك والحال في المنقسم لابد ان يكون
منقسما لان الحال في احد جزئيه غير الحال في الجزء الاخر وان كانت مركبة فلابد ان تركب من البسائط
ضرورة امتناع تركب الشيء من اجزاء غير متناهية فيلزم انقسام تلك البسائط بانقسام محلها لان
المركب انما يعقل بتعقل البسائط وفيه نظر لانه ان اريد بالبسيط ما لا جزء له بالفعل فلا نسلم حلوله في
ذي وضع القسمة الوهمية [illegible] ينافي البساطة وان اريد ما لا جزء له اصلا لم يصح كلية قوله وكلما كان مركبا تركب
من البسائط لجواز تركبه من البسائط التي تقبل القسمة الوهمية فالاولى ان يوجه الدليل بان من المعقولات معاني
غير منقسمة اصلا ولا اقل من ان يكون [illegible] واحدا من حيث انها واحدة مع ان ذلك الاحتمال في المعقول
غير ممكن لان الصورة العقلية الواحدة لو كانت قابلة للقسمة الوهمية لكانت الاجزاء متشابهة الجوهر فاذا

فرض انقسامها الى القسمين فلا يخ اما ان يكون كل واحد منهما مع الآخر شرطا في كون تلك الصورة معقولة او لا
بل كان كل واحد منهما بانفراده معقولا لا سبيل الى الاول والا لما جاز ان يكون بعينه مخالفة للصورة الكلية
مباينة التي هي المشروط والا لم يكن احتياج احدهما الى الآخر اولى من عكسه فلا يكون الشكل الا اجزاء الى الجملة
للكل والصورة الثانية ايضا باطل لكون الصورة المعقولة ماخوذة مع عارض غريب عنها فاذا يمكن ان تنتزعها مجردة
عن اللواحق الغريبة وهي التي نحن بصددها في تجرد منها لا بلا غاية كما في حصول تلك الصورة المعقولة
فيكون الجزء الآخر عارضا غريبا فيلزم الخلف والتناقض فلم يحل الاجزاء وان يتعقل المركب بعض جزء
اللا نعته قلنا نتعقل الكلام الى تلك الخاصية فهي ان كانت بسيطة يلزم انقسامها وان كانت مركبة فاما
ان يتعقل بسائطها او بخاصية اخرى وهو جهة التركيب فيها فاما ان تذهب سلسلة التعقلات الى غير النهاية
ويلزم المحال او تنتهي الى خاصية بدهية بسيطة او معقولة ببسائطها فيلزم انقسامها بانقسام المحل
ومن الشكوك ان النقطة عرض غير قابل للقسمة وكذا الاضافة غير قابلة للقسمة مع انهما حالان
في المنقسم فان النقطة حالة في الخط والابوة قائمة بالجسم وكذلك الوحدة والوجود واما الحال
فيكون صفات للجسم فيلزم انقسام هذه الاشياء بانقسام موضوعاتها اما الجواب عن النقطة والاضافة
واشباههما الفرق بين حلول الشيء في المحل المنقسم من حيث ذاته بما هي هي التي يلزمها الانقسام من تلك الحيثية
وبين حلوله في المحل المنقسم لا من حيث ذاته المنقسمة بل من جهة طرف وحيثية اخرى كالخط المنقسم
سواء كان بالذات او بالعرض لا ينقسم بحسب جميع الاعتبارات فاذا حل في المنقسم شيء لا من حيث ذاته
المنقسمة فلم يلزم من انقسامه انقسام الحال الا الى كالحال فان النقطة لا ينقسم بانقسامه لانها لا تحل
فيه من حيث انه خط بل من حيث انه منتهاه وكذا حال السطح بالقياس الى الخط والجسم بالقياس الى السطح
وايضا المحاذاة التي هي من الاضافات لا يحل الجسم من حيث هو جسم بل من حيث وجد جسم آخر على وضع ما منه
فلا ينقسم بانقسامه التي بخلاف المعاني العقلية فانها حاصلة في جوهر النفس من حيث هي واما
الجواب عن الوحدة الجسمانية والوجود فلما ذكره الشيخ في بعض رسائله الى بهمنيار من ان هذه المعاني

ليس

ليست من المعقولات المجردة بالمجسب بل بالامكان فالوجود الجسمي وكذا الوحدة المادية ما ينقسم بانقسام الجسم
والوجود المطلق والوحدة المطلقة في ما يمكن له الانقسام كما يمكن المعنى النوعي في المعنى الجنسي ولا يبعد
ان يقال ان الوحدة في الموضوعات الجسمية ترجع الى الاتصال والاتصال يبطل بالانفصال او يبقى متصل
اثنينية مشتركة في الحد الواحد فيكون واحدا فيه اثنينية وقسمة وضعية مقدارية واما المعاني التي هي
الصور العقلية فانها من حيث هي معقولة ما يمتنع عليها الفرض للانقسام كما علمت واعلم ان براهين
تجرد النفس كثيرة من اراد الاطلاع عليها فليرجع الى كتب الشيخين ابي علي وابي نصر بالمطولين قدس الله
ارواحهما وللشيخ الرئيس رسالة مفردة في هذه المسألة بالحجج العشر احكمها واتقنها ما يبتني على تعقل النفس ذاتها
وقد اشار اليها المعلم الاول في الكتاب اجمع في نفسه وهو في غاية المتانة يطلب شرحه
في الاسفار الاربعة من كتبنا واما الاقناعيات الخطابية في تجرد النفس فهي اكثر من ان تحصى اما الآيات
الواردة فكثيرة مثل قوله تعالى ونفخت فيه من روحي و في حق عيسى وكلمته القيها
الى مريم وامثالها وهذه الاشارة ما ينبه على شرف جوهرها وانها ليست من عالم الملك بل الحسية واما الاخبار
فنحو قال انا النذير العريان وهذا اشارة الى تجرد النفس من علائق الاجرام وقال ايضا من عرف نفسه
فقد عرف ربه وقال ايضا اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه وقال من راني فقد رأى الحق فلولم يكن بينه تعالى
وبين النفس من المناسبة ما لم يكن بينه وبين الاجسام لما عرف فما الرب بمعرفة النفس وتلك
المناسبة هي كونها جوهرا فردا مجردة تمام هذه المناسبة والمضاهاة ذكرناه في
يليق به ونقل عنه ايضا ان الله خلق آدم على صورة الرحمن وعنه ايضا ما خلق الله شيئا اشبه من آدم
واطلاق الصورة على الذات المعنوية الواجبة باعتبار كون تلك الذات عقلا وعاقلا ومعقولا مجردا
مبرأ من شوب الكثرة وان كان الاطلاق لفظ الصورة على الحيز المحسوس والوجه البحت مما يستوحش عنه الطباع
العامية اذ لم يفهموا من الصورة الا صورة المحسوسات ولم يدروا ان الله تعالى صورة الوجود وحقيقته
بل لفظ الصورة لا ينطلق الا عليه اذ هو صورة الوجود كله كما ذكره حكيم الشعراء ؛ عقل عقل

فرض انقسامها الى القسمين فلا يخ اما ان يكون كل واحد منهما مع الآخر شرطا في كون تلك الصورة معقولة او لا
بل كان كل واحد منهما بانفراده معقولا لا سبيل الى الاول والا لما جاز ان يكون بعينه مخالفة للصورة الكلية
مباينة التي هي المشروط والا لم يكن احتياج احدهما الى الآخر اولى من عكسه فلا يكون الشكل الا اجزاء الى الجملة
للكل والصورة الثانية ايضا باطل لكون الصورة المعقولة ماخوذة مع عارض غريب عنها فاذا يمكن ان تنتزعها مجردة
عن اللواحق الغريبة وهي التي نحن بصددها في تجرد منها لا بلا غاية كما في حصول تلك الصورة المعقولة
فيكون الجزء الآخر عارضا غريبا فيلزم الخلف والتناقض فلم يحل الاجزاء وان يتعقل المركب بعض جزء
اللا نعته قلنا نتعقل الكلام الى تلك الخاصية فهي ان كانت بسيطة يلزم انقسامها وان كانت مركبة فاما
ان يتعقل بسائطها او بخاصية اخرى وهو جهة التركيب فيها فاما ان تذهب سلسلة التعقلات الى غير النهاية
ويلزم المحال او تنتهي الى خاصية بدهية بسيطة او معقولة ببسائطها فيلزم انقسامها بانقسام المحل
ومن الشكوك ان النقطة عرض غير قابل للقسمة وكذا الاضافة غير قابلة للقسمة مع انهما حالان
في المنقسم فان النقطة حالة في الخط والابوة قائمة بالجسم وكذلك الوحدة والوجود واما الحال
فيكون صفات للجسم فيلزم انقسام هذه الاشياء بانقسام موضوعاتها اما الجواب عن النقطة والاضافة
واشباههما الفرق بين حلول الشيء في المحل المنقسم من حيث ذاته بما هي هي التي يلزمها الانقسام من تلك الحيثية
وبين حلوله في المحل المنقسم لا من حيث ذاته المنقسمة بل من جهة طرف وحيثية اخرى كالخط المنقسم
سواء كان بالذات او بالعرض لا ينقسم بحسب جميع الاعتبارات فاذا حل في المنقسم شيء لا من حيث ذاته
المنقسمة فلم يلزم من انقسامه انقسام الحال الا الى كالحال فان النقطة لا ينقسم بانقسامه لانها لا تحل
فيه من حيث انه خط بل من حيث انه منتهاه وكذا حال السطح بالقياس الى الخط والجسم بالقياس الى السطح
وايضا المحاذاة التي هي من الاضافات لا يحل الجسم من حيث هو جسم بل من حيث وجد جسم آخر على وضع ما منه
فلا ينقسم بانقسامه التي بخلاف المعاني العقلية فانها حاصلة في جوهر النفس من حيث هي واما
الجواب عن الوحدة الجسمانية والوجود فلما ذكره الشيخ في بعض رسائله الى بهمنيار من ان هذه المعاني
ليس
١٠٩

ومنها العقل ومنها الجهل ومنها العلم ومنها الشقاوة ومنها النور ومنها الظلمة ومنها العدل ومنها الظلم ومنها النعيم ومنها الصحة ومنها المرض

ليست من المعقولات المجردة بالمجسب بل بالامكان فالوجود الجسمي وكذا الوحدة المادية ما ينقسم بانقسام الجسم
... عقل عقل

فرض انقسامها الى القسمين فلا يخلو اما ان يكون كل واحد منهما مع الاخر شرطا في كون تلك الصورة معقولة او لا
بل كان كل واحد منهما بانفراده معقولا ايضا كالاصل والاول باطل لوجوب ان يكون هيئة مخالفة لهيئة الكلية
مباينة الشيء المشروط والثاني لم يكن احتياج احدهما الى الاخر اولى من عكسه فلا يكون الشيء من اجزائه الجزئية
للكل والقسم الثاني ايضا باطل لكون الصورة المعقولة ماخوذة مع عارض غريب عن ذاتها يمكن انفكاكها مجردة
عن اللواحق الغريبة وربما لانه لخلافات في جزء منها بلاغا وكفاية في حصولها هيئة تلك الصورة المعقولة
فيكون الجزء الاخر عارضا غريبا فيلزم الخلف والتناقض فلم يجعل الاجزاء ان يتعقل المركب بعض جزء
الا انه قلنا ننقل الكلام الى تلك الخاصية فهي ان كانت بسيطة يلزم انقسامها وان كانت مركبة فاما
ان يتعقل بحسب بسائطها الخاصية اخرى ويعود الترديد فيها فاما ان يذهب سلسلة التعقلات الى غير النهاية
وهو محال او ينتهي الى خاصية بديهية بسيطة او معقولة بحسب بسائطها فيلزم انقسامها بانقسام المحل
منه ... الشكوك ان النقطة عرض غير قابل للقسمة وكذا الاضافة غير قابلة للقسمة مع انهما حالان
في المنقسم فان النقطة حالة في الخط والابوة قائمة بالجسم وكذلك الوحدة والوجود وامثالها
فيكون ... من صفات الجسم فيلزم انقسام هذه الاشياء بانقسام موضوعاتها اما الجواب عن النقطة والاضافة
واشباههما الفرق بين حلول الشيء في المحل المنقسم من حيث ذاته بما هي التي يلزمها الانقسام من تلك الحيثية
وبين حلوله في المحل المنقسم لا من حيثية ذاته المنقسمة بل من جهة لحوق حيثية اخرى للحاضر وقد ان المنقسم
سواء كانا بالذات او بالعرض لا يلزم ان ينقسم بحسب جميع الاعتبارات فاذا حل في المنقسم شيء لا من حيث ذاته
المكونة منقسما فلم يلزم من انقسامه انقسام الحال كالحال في الخط فان النقطة لا ينقسم بانقسامه لانها لا تحل
فيه من حيث انه خط بل من حيث انه متناه وكذا حال السطح بالقياس الى الخط والجسم بالقياس الى السطح
والى المحاذات التي هي من الاضافات لا يحل الجسم من حيث هو جسم بل من حيث وجود جسم اخر على وضع ما منه
فلا ينقسم بانقسامه التي ... بخلاف المعاني العقلية فانها حاصلة في جوهر النفس من حيث هي واما
الجواب عن الوحدة الجسمانية والوجود فلا ذكره الشيخ الرئيس في بعض رسائله الى بهمنيار من ان هذه المعاني

ليست

١٠٩

ليست من المعقولات المجردة بل المجيب ... انقسام الجسم
والوجود المطلق والوحدة المطلقة في ... الجسم ولا بعد
ان يقال ان الوحدة في المعقولات الجسمية ... يبقى متصلا
اثنينية مشتركة في الحال الواحد فكيف ... اما الحال التي هي
الشيء العقلية فانما هي من حيث هي ... علم ان براهين
تجرد النفس كثيرة من ارادا لاطلاع عليها ... ايضاح عقلية
احدها الشيخ الرئيس رسالة مفردة فيها ... تعقل النفس لذاتها
وقد اشار اليها المعلم الاول بقوله كل ... انه يطالب برجعة
في الاستفادة الا رجعته من كتبنا واما الا ... ايضا اما الايات
الواردة فكثيرة قوله تعالى ونفخت فيه ... كلمة السهى
الى ربه واخرى ... هذه الاضافة ما ... واما الاخبار
فقوله عم انا النذير العريان وهذا ... نفس عرف نفسه
فقد عرف ربه وقال ايضا اعرفكم بنفسه ... بينهما في
وبين النفس من المناسبة ما لم يكن ... النفس وتلك
المناسبة هي كونها جوهرا مجردا ... ذكرناه في
يليق به وتعالى عنه ايضا ان الشطوح ... الشيء ادم
والملاقي الصورة على الذات المعنوية ... ومعنى الحل
مشيرا من ثوب الخرقة مات ... الملاق ... صناعة الطباع
العامية اذ لم يفهموا من الصورة الحسية ... وجد في الحا
بل الفقرة لا ينطلق الاعلى ... عقل ...

تهذيب الباطن عن الملكات الردية
منها
وهو المعبر عنه بالرياضات الشرعية
ومنها
وتحلية المجاهدات النفس الناطقة
منها
وهو بتقصير شواغل النفس عن الغيب
حتى يتصل بعالم الغيب
منها

جانت اوش وانجه زاد بودات ان بت اوش وقال ايضا ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني فهذه
الاحاديث ما يؤذن بشرف النفس وقربها من بارئها ... بالذات لو الصفات تجردها عن علائق الاجرام
بعراقي الاجسام وقال روح الله المسيح بالنور المشرق من ساداتي على نبينا وعم لا يصعد الى السماء
الا من نزل منها هذا الحديث شارح لقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية
فان العود والرجوع الى الشيء لا يمكن الا بعد المجيء منه وقال ابو يزيد رضي طلبت ذاتي في الكونين فما وجدتها
اي ما وجدت ذاتي في عالمي الاشباح والاجرام وقال ايضا انسلخت من جلدي فرايت من انا فسمى
الهيكل جلدا وقرر هذا يصرح بان النفس التي هي الانسان غير الجسد الذي هو القشر فالنفس الحية
الانسية متى لم تبلغ اهليتها الى مقام تنسلخ عن جلدها كالتي هي مثل نفس الحية الحسية التي تنسلخ عن جلدها
كل عام وليست من الحكمة في شيء وقيل الصوفي مع الله بلا مكان اشارة الى تجرد النفس عن المكان لصحة
لا يجمعها فان ما هو غير ذي مكان لا يكون في مكان وقيل الصوفي كائن بائن اي النفس موجودة مجردة عن المكان
المغيرة التي ... مقالات هؤلاء الاكابر المجردين عن العلائق المتنزهين عن العوائق وكلمات هؤلاء
الافاضل في قوة افادة العلم القطعي بحقيقة النفس اشد واقوى من براهين اصحاب العقل فانهم شاهدوا
ما يليق بالنفس وماهيتها وغرائب احوالها بعد ... دون مراجعة البرهان لا يحتجون الى المنازعين
ولا تنفك انها الخ نعم في افادة اليقين من براهين اصحاب البحث المحض كيف وبرهانهم معدود اذا
للعالم امر سوى البرهان ومقدماته فلا يجب ان يكون النفس بعض الاشياء الخطابية لان يجب المبداء
الفياض مما يقينيا وتابيدها اشار بقوله ويقول ايضا ان التعقل اي تعقل النفس ليس بالة جسمانية
والا لعرض لها الكلال كما يعرض للقوى الجسمانية لضعف البدن عند الكبر السن وليس كذلك لان
قوى البدن بعد الاربعين تاخذ في الانتقاص مع ان القوة العاقلة هنالك تشرع في الكمال
وما يعرض للشيخ الهرم من الخرافة لضعف قوته العقلية بسبب ضعف البدن بل لاستغراقها في تدبير البدن
المشرف تركيبه الى الانحلال ولالتفات الاستغراقية اي مانعة من سائر التعقلات ما الجد في قوة قياس استثنائي

تاليها

١١١

تاليها متصلة كلية موجبة استثني فيها نقيض التالي وهو سالبة جزئية متصلة لينتج نقيض المقدم صورته هكذا
كلما تعقل النفس بالة جسمانية لكان كلما يعرض للالة كلال يعرض لها في تعقلها الكلال لكن ليس كلما يعرض للالة
كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال لينتج ان تعقلها ليس بالة بدنية واذا قيل عليها انه لو كان عدم الكلال
النفس في تعقلها مع كلال الالة دالا على ان تعقلها ليس بالة لكان وجود الكلال في تعقلها مع كلال الالة
دالا على تعقلها بالة لم يكن صحيحا لانه استثناء لعين التالي وهو غير منتج وتوجيه هذا ان وجود الفعل الشيء
في وقت معين يدل على كونه فاعلا مطلقا واما عدمه في وقت معين فلا يدل على كونه غير فاعل مطلقا اذ ربما
يعرض لما في ... فعله نفسه في تلك الاحكام الثلاثة حدوث النفس كما قال ويقول ايضا ان النفس
الناطقة حادثة مع حدوث البدن كما ذهب اليه المعلم الاول واتباعه لا افلاطون ومن تقدمه فانهم قالوا
بقدمها ونيا سب هذا المذهب ما ورد في الحديث النبوي ان الله خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام وفي
رواية باربعة الف عام ويوافق مذهب الحدوث ما ورد في التنزيل ثم انشاناه خلقا اخر لانها لو كانت
قديمة موجودة قبل البدن لكانت اما واحدة او متعددة وكلاهما باطل اما الشق الاول فلانه يلزم ان يكون
نفس زيد بعينها نفس عمرو وهو ظاهر البطلان واما الشق الثاني فلانها لو كانت متعددة فالاختلاف
بينها اما ان يكون بالماهية ولوازمها او بعوارضها المفارقة لا جائز ان يكون بالماهية ولوازمها لانها
مشتركة واستدلوا على اشتراكها في النوع بشمول حد واحد لها واعترض عليه بجواز كون التعريف حدا لها وبجواز
كونه حدا للبعض رسما للاخر ... ان يكون التعريف حدا او رسما للقدر المشترك بين النفوس ان كانت مخالفة
الحقائق ولا بالاختلاف بالعوارض المفارقة فلو كان الاختلاف بين النفوس بالماهية او بلوازمها لكانت ...
عين ما بالاشتراك ... ولا يجوز ان يكون الاختلاف بالعوارض المفارقة ...
المبداء الفياض بسبب القابل لان الماهية لا تقتضي العوارض المفارقة والا لكان العارض لازما والقابل
للنفس انما هو البدن قال بعض الشراح ان شرط العارض المفارق هو قابلية الشيء لان القابل للنقيض بينهما
بين بعيد بل انحصر للاول ابدون الثاني اول الجهة القابلية ان يكون ذات الشيء القوى ...

من دون تعلقه بالمادة فلما كانت النفس بذاتها محتاجة في قبول الكمالات كانت اخا جنسها مادة وصورة على ما
يتبين من مباحث الهيولى مع انها بسيطة هف فمتى لم يكن الابدان موجودة لم تكن النفوس موجودة فيه نظر
ظاهر لانه يفيد لزوم الايجاب الكلي والمقصود هو السلب الكلي فتكون حادثة مع الابدان ضرورة والحجة مبتنية
على ابطال التناسخ كما لا يخفى وابطال التناسخ بعضها لا يتوقف على حدوث النفس فلا يلزم الدور قال
العلامة الدواني في شرح الهياكل انا بعد تسليم اتحادها في النوع نختار تعددها بالعوارض ونمنع ان يستند
التخارج الى مخصص سواء بل نقول لم لا يجوز من تلك النفوس على الالات غاية ما يوجب حمل له فان ذات العلة
مخصصة للمعلول من غير احتياج الى المخصص يخصصها به وانما لتسلسل كيف وهم على ان تخص العقول الهوامل
على ما ذكره شارح حكمة العين اقول في نظر اما اولا فلانه يشكل هذا مع القول بصدور الهوى هي
مبادئها التي هي العقول الفعالة او حكما تاثيراتها كما هو مذهب الحكماء واما ثانيا فلان قوله ولا يلزم التسلسل ان اراد به
التسلسل الممتنع وهو الذي في العلل الموجبة فظ منعه مفر وان اراد التسلسل في المعدات والشرائط فامتناعه
ممنوع واعلم ان الشيخ الرئيس ذكر في الهيات الاشارات ان كل ما نوعه واحد فانما يختلف بعلل اخرى
وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتاثير العلل وهي المادة لم يتعين الا ان يكون من حقه على
ان يوجد شخصا واحدا وحاصل كلامه ان مناط الكثرة الشخصية هو التعلق بالمادة فما لا يكون متعلقا بها
كما النفس قبل البدن يمتنع ان يكون متعددا واورد عليه بعض الاكابر انه ان اريد بالمادة ما يعم الحساني
مادتهم ان كل نوع متكثر الافراد لا يكون الا مادة نار يصلح ... كيف وقد ذهب العلم الى اتحاد كثير من الاعراض الحالة
في الموجودات كالعلوم والكيفيات النفسانية وان اريد بها الموضوع للجسمانيات وغيرها فيصدق لكنه
لكن لا يلزم منه عدم تعدد النفس لجواز كونها في نفسها متكثرة في حالة في امور مجردة متخصصة بتلك الحال الاولى
واعترض الامام عليه بان علة تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت تكثرها الحالي الكاسب لها المحال المتكثرة المتماثلة
الى محال اخر وتسلسل واجاب عنه المحقق الطوسي بان الشيء الذي لا يكون لذاته قابلا للتكثير يحتاج في التكثير الى
شيء يقبل التكثير لذاته وهو المادة واما الذي يقبل التكثر لذاته فهو المادة فلا يحتاج الى القابل لانها المحل

الى فاعل الكثرة فقط وما اورد عليه بعض الفضلاء بقي لدعوانا خبر باقية لانه اذا جاز في نوع من الانواع
محل المادة قبول التكثر لذاته فلم لا يجوز في غيرها كيف والدعوى كلية ويجاب ان كل نوع متكثر الافراد
يحتاج الى محل يقبل تشخصه ثم على تقدير تخصيص الدعوى بغير المادة يتنقض خلاصة الدليل بالمادة
واجيب عن ذلك بان مواد الافلاك متغايرة بالنوع وتشخص كل منها مقتضى نوعه ونوعه منحصر في فرده
واما تعدد الاشخاص العنصرية فالعوارض المختلفة التي تلحق هيولاها الواحدة كالمتصل الواحد
من الماء يقسم بعضه جرة وبالبعض الاخر سواء وتشخصه حدها لسرا الاناتيم لو كانت التعددات
الا حقة بالمادة متخصصا منفرع بالعوارض تخص واحدة بالمادة تعلم ان هذا الجواب لا يدفع
الاعتراض عن كلام المحقق بل هو جواب اخرعن ايراد الامام اقول في هذا المبحث ابحاث اما في كلام
فلان خلاصة كلام الشيخ ان الواحد النوعي تعينه اما بماهيته او لوازمها او عوارضها المفارقة وعلى
الاولين لم يوجد الا منحصرا في فرد واحد وعلى الثالث يحتاج الى مادة حاملة لامكان حدوث العوارض المفارقة
وعلى هذا بناء على ان كل حادث يفتقر الى مادة وتلك المادة ليست هي ذلك المتخصص بتلك
العوارض وتخصصها بعد ولا ما يحله لامتناع كون الحال علة لتخصص الحال فيتعين ان يكون محله ذلك التخصص هو
المحال له وتشخصه بعوارضه فثبت ان كل نوع متكثر الافراد مادي وليس من ذلك ان كل مجرد نوعه
منحصر في فرده بعكس النقيض واما ان تكثر الافراد يحتاج الى تكثر المواد ام لا فليس له عين ولا اثر في كلام
الشيخ اصلا فقط اعتراض الامام عند راسا واما في كلام المحقق فلان كون الشيء قابلا للتكثر لنفسه غير معقول
سواء كان ذلك الشيء مادة او غيرها وما اعتذر به بعضهم من ان قبول المادة التكثر لما كان لا لعلة
فانها لما كانت في ذاتها مبهمة لا واحدة ولا كثيرة جاز ان تصير كثيرة بعد ما كانت واحدة وبالعكس فضعيف
حاله في مبحث الهيولى تذكر ان الموجود الخارجي لا ينفك عن الوحدة الشخصية وابهام الهيولى انما هو بالقياس
الى الانواع والاشخاص الجسمانية لا بالقياس الى نفسها فان ابهام الشيء بالقياس الى نفسه غير متصور نعم
يمكن توجيه كلام الامام بان مقصوده ايراد النقض على القاعدة المذكورة في كلام الشيخ بهيولي الاملاك

الانسية ولا ايام البشرية ومثل هذا الامر لا يمكن الا ان يكون فانا مع كونها كليات مجردة في ذاتها
ففائدة انه قد قاض عليه حقيقة النفس لا من حيث ان البدن استعدها بل من حيث عدمها نفعا كما ان استعداده
فالبدن مستقل استعداده الخاص لو ان مادة ما وجد المبدأ الفياض فادخرها مقتضيا وكان الشيء الواحد
قد يكون جوهرا وعرضا باعتبارين كالاثر فكذلك يكون امر واحد مجردا ومادتها باعتبارين فالنفس الانسانية
مجردة ذاتا مادية فعلا اذ من حيث التعلق بالتدبير والتحريك مسبوقة باستعداد البدن مقترنة به
واما من حيث الذات والكمالات الحقيقية فحيث وجدها وجد المبدأ الفياض فلا يسبقها
من تلك الحيثية استعداد البدن ولا يلزم ها الاقتران فيوجدها بها على الحقيقة شيء من شائبة المادة
الا بالعرض فهذا ما ذكرته في دفع ذلك الايراد على تلك القاعدة فانظر اليه بنظر الاعتبار لعلم
بحقيقته لا يرتج عن عرضه يكون نادرا لما نقلت من افلاطون الالهي بانه قدم النفس اليه بوجه لطيف ولكن
هذا اخر شرحنا للقسم الطبيعي فلنشرح بعون الله الالهي مستعينين بواهب الخير والعدل لمن سعى للنفس
والعقل مصلين على النبي وال الاهل مستغفرين من
النقائص الانسانية والمعاصي الهيولانية
تمت الطبيعيات بعون الله وحمده
والحمد لله اولا واخرا
ظاهرا وباطنا
تمت

القسم الثالث في الالهيات بالمعنى الاعم التي موضوعها الموجود المطلق وقد صرح ان الالهي الشيخ
كما ان الشيء قد يوصف بانه واحد او كثير وبانه كلي او جزئي وبانه بالفعل او بالقوة وقد يوصف بانه مساو
لشيء او اصغر او اكبر وقد يوصف بانه متحرك او ساكن وبانه حار او بارد او غير ذلك ثم انه لا يمكن ان يوصف
بما يجري مجرى الوسط من النعوت الا من جهة انه في كم ولا يوصف بما يجري مجرى الاخيرة الا من جهة انه ذو
مادة قابلة للانفعالات والتغيرات لكنه لا يحتاج في ان يكون واحدا او كثيرا الى ان يصير رياضيا او طبيعيا

بل لانه موجود هو صالح لان يوصف بوحدة او كثرة وما ذكرنا فاذن كان للاشياء التعليمية اوصاف

خواص يبحث عنها في الرياضيات من الهيئة والهندسة والحساب والموسيقى وللاشياء الطبيعية

اعراضا ذاتية يبحث عنها في الطبيعيات اقساما كان للموجود بما هو موجود عوارض ذاتية يبحث عنها

في العلم الالهي فلاجل ذلك موضوع العلم الالهي هو الموجود المطلق ومسائله اما بحث عن الاسباب القصوى

لكل موجود معلول كالسبب الاول الذي هو فياض كل موجود معلول من حيث انه موجود معلول واما بحث

عن موضوعات العلوم الجزئية فموضوعات سائر العلوم كالاعراض الذاتية لموضوع هذا العلم وبالجملة

العلم باحث عن احوال الموجود بما هو موجود واقسامه الاولية فلذلك وجب ان يكون الموجود المطلق بينا

بنفسه مستغنيا عن التعريف والاثبات والا لم يكن موضوعا للعلم العام **وهو مرتب على ثلثة فنون**

لما علمت ان العلم الالهي باحث عن احوال الموجود المطلق من حيث انها احوال الموجود المطلق ولا شبهة

في ان تلك الاحوال بعض الحيثية لا تفتقر الى المادة في الوجودين فهي اما ممكن التعلق بالمادة

او لا والثاني اما واجب او لا فرتب المصنف القسم الالهي من كتابه على ثلثة فنون لبيان احوال هذه الاقسام

الثلاثة للموجود الغير المفتقرة الى المادة فجعل الفن الاول في الامور العامة لكون العام اعرف عند العقل

من الخاص فيكون احق بالتقديم ومبناها تقاسيم الوجود حيث قال **الفن الاول في تقاسيم الوجود** يعني

الموجود لكونها امورا تنقسم الماهية اليها عند الوجود وفسروا الامور العامة تارة بما لا تختص بقسم

من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض وهي منقوض بمثل الكم المتصل العارض للجوهر والعرض

فان الجسم التعليمي بعض المادة والسطح يعرض الجسم التعليمي وبعضها الخط كذا الكيف كالعلم فانه بالجواهر والاعراض

وتارة بما يشمل الموجودات او اكثرها فيخرج منه الوجوب الذاتي والوجود الحقيقي والجعلية المطلقة وقيل

ما يختص بالواجب وتارة بما يشمل الموجودات على الاطلاق او على سبيل التقابل بان يكون هو ومقابله

شاملا لها وشمولها الاحوال المختصة زيد فيها اخر وهو ان يتعلق بكل واحد من المتقابلين غرض علمي

وفيه نظر لانه ان اريد بالتقابل ما هو المصطلح وهو منحصر في التضاد والتضايف والسلب والايجاب

والعدم

والعدم والملكة فالامكان والوجوب ليس من تلك الاقسام لان مقابل الممكن بهذا المعنى كالاوجوب بل الامكان

او ضرورة الطرفين وبعضها ضرورة الطرف الموافق لا يتعلق به غرض علمي وان اريد به مطلق المباينة والمنافاة فالاحوال

المختصة بكل واحد من الثلاثة من الاحوال المختصة بالاخرين يشمل جميع الموجودات ويتعلق بجميعها الغرض

العلمي بما فيها من مقاصد الفن ثم ارتكبوا في دفع الاشكال تمحلات شديدة منها ان الامور العامة من تقسيمات

وفي كل واحد منها ان ما يشمل مع مقابل او احد يتعلق بجميعها الغرض العلمي فانها من مقاصد الفن ثم ارتكبوا

في دفع الاشكال تمحلات شديدة منها ان الامور جمع لما مع مقابل ما احد يتعلق بالطرفين غرض علمي وتلك

الاحوال امور متكثرة واما غير متعلقة بطرفيها غرض علمي كعلو الكرة ولا لتيام وعدمه ضبطا بمعنى السلب

لا بمعنى عدم الملكة ومنها ان المراد بالمقابل ما هو اعم من ان يكون بالذات او بالعرض من الواجب والممكن

تقابل بالعرض كابين الوحدة والكثرة وغفلوا عن صدقها بهذا المعنى على الاحوال الخاصة الى غير ذلك من

التكلفات البادرة وانت اذا تذكرت ان اقسام الحكمة الالهية ما يبحث فيها عن العوارض الذاتية للموجود

المطلق بما هو موجود مطلق اي العوارض التي لا يتوقف عروضها للموجود على ان يصير تعليميا او طبيعيا

لا ستغنيت عن هذه التكلفات واشباهها اذ بملاحظة هذه الحيثية في الامر العام مع تقييد

بالاختصاص بقسم من الموجود يندفع عنه النقوض ويتم التعريف سالما عن الخلل والفساد ومثل هذا التحرير

والاشتراط مما لم يذكر في موضوعات سائر العلوم بناء على ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية

وقد فسروا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته او لما يساويه وقد اشكل الامر عليهم لما راوا

انه يبحث في العلوم عن الاحوال التي تختص بانواع الموضوع بل ما من علم الا وقد يبحث فيه عن الاحوال التي

تختص ببعض انواع موضوعه فاضطربوا تارة الى اسناد المسامحة الى رؤساء العلم في اقوالهم بان

المراد من العرض الذاتي للموضوع للموضوع في كلامهم اعم من ان يكون عرضا ذاتيا له او لنوعه او عرضا عاما لنوعه

بشرط عدم تجاوزه في العموم عن اصل موضوع العلم او عرضا ذاتيا لنوع من العرض الذاتي لاصل الموضوع او

عرضا عاما له بالشرط المذكور وتارة الى الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة كما فرقوا بين موضوعيهما بان

محمول العلم ما ينحل اليه محمولات المسائل على طريق الترديد الى غير ذلك من الهوسات التي ينبو عنها الطبع السليم

ولم يتفطنوا بان ما يختص بنوع من انواع الموضوع ربما يعرض لذات الموضوع بما هو هو وخصيص الشيء

من شيء لا ينافي عروضه لذلك الشيء من حيث هو هو في ذلك كالفصل المنوعة للاجناس فان الفصل

المقسم عارض لذات الجنس من حيث ذاته مع انه اخص منها والعوارض الذاتية او الغريبة للانواع فكثير

عارضا اولية ذاتية للجنس وقد لا يكون كذلك كالاستواء كانت ما يقع بها الصفة المتوافقة الاولية له

نعم كل ما يلحق الشيء لامر اخص وكان ذلك الشيء محتاجا في لحوقه له الى ان يصير نوعا متهيئا لقبوله ليس

عرضا ذاتيا له على ما هو مصرح به في كتب الشيخ وغيره كما ان ما يلحق الموجود بعد ان يصير تعليميا

او طبيعيا ليس البحث عنه من العلم الالهي في شيء وظاهر ان لحوق الفصل للجنس كالاستقامة والانحناء

للخط ليس بعد ان يصير نوعا متخصص الاستعداد بل التخصص انما يحصل بها لا قبلها فهي مع كونها

اخص من الجنس اعراض اولية له ومن عدم التفطن بما ذكرناه استصعب عليهم الامر حتى حكموا بوقوع

التناقض في كلام الشيخ حيث صرح بان اللاحق بشيء لامر اخص اذا كان الشيء محتاجا في لحوقه به الى

صيرورته نوعا ليس عرضا ذاتيا بل عرضا غريبا مع انه مثل العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل

بالاستقامة والانحناء المتنوعين للخط ولست ادري اي تناقض في ذلك سوى انهم لما توهموا ان

الاخص على الشيء لا يكون عرضا اوليا له حكموا بان مثل الاستقامة والاستدارة لا يكون اوليا

للخط بل العرض الاولي له هو المفهوم المردد بينهما **وهو مرتب على سبعة فصول الفصل في الكلي والجزئي**

اي الحقيقيين اذ قد يطلق الكلي على المندرج تحت شيء وهما الاضافيان واعلم انه لما اشتهر بين القوم

ان الكلي امر واحد مشترك بين امور متكثرة من جزئياته تو هم بعض الناس ان الانسانية الكلية

مثلا واحدة بالعدد موجودة في كثيرين فازال المصنف المتنبه على ازالة هذا الوهم فقال **اما الكلي**

فليس واحدا بالعدد موجودا في امور جزئيات له ذهنية او خارجية **والا لكان الشيء الواحد**

الشخصي موصوفا في حالة واحدة **بالاعراض المتضادة مثل كونه ابيض واسود** بل الكلي هو معنى

معقول

معقول في النفس يطابق كل واحد من جزئياته في الخارج او في الذهن **على معنى انها في النفس لو حصل**

في اي شخص من الاشخاص الخارجية والذهنية اي متشخصا متخصصا **لكان** اي ما في النفس **ذلك الشخص**

بعينه فاذا بالقياس الى جميع افراده على السوية **من غير تفاوت اصلا** فلو قيل ان الطبيعة الموجودة في الذهن

لما انها هوية موجودة متخصصة امر كيفيا ما بالنفس وتجردها عن لواحق المادة فيمتنع اشتراكها فان

كانت الصورة الذهنية كلية باعتبار المطابقة فالجزئيات ايضا يطابق بعضها بعضا بمعنى ان الانسانية التي

في زيد لو تخصصت بتشخص عمرو لكانت هي هو بعينه فيلزم ان تكون الجزئيات كلية قلنا ان الكلية هي مطابقة الصورة

العقلية لامور متكثرة لا من حيث كونها ذات هوية قائمة بالذهن بل من حيث كونها ذاتا مثالية ادراكية

غير متاصلة في الوجود في وجودها كوجود الاظلال المتقيضة لا باعتبار بعضها من الجزئيات سواء كانت ذهنية

او خارجية وسواء تقدمت هي عليها او تاخرت في الكلي ما يتقدم على الجزئيات في الاعيان كتصورات

المبادي لمعلولاتها فيسمى ما قبل الكثرة ومنها ما يستفاد من الخارج كعلومنا الكلية المنتزعة من الجزئيات

الخارجية فيسمى ما بعد الكثرة ومن الافاضل من اجاب عن هذا الايراد بان الصورة يطلق على الكيفية يحصل

في العقل هي له كمرآة لمشاهدة ذي الصورة وعلى المعلوم المتميز بواسطة تلك الصورة في الذهن

والموصوف بالكلية ليس هو الصورة الحالة في النفس لكونها متخصصة بل هو المعنى المعلوم بالصورة في الذهن

والموصوف بالكلية ليس هو الصورة الحالة التي هي مثال له لان الكلية هي المطابقة بالمعنى المذكور وهي

انما يتصور بدون الصورة الحالة لكونها لا تنعدم الحلول في النفس بحسب الوجود الخارجي فيستحيل

ان يكون عينا لافراد في الخارج وكلام واقع في كلامهم ان الكلي هو الصورة كما يطلق على الصورة الحالة

يطلق ايضا على المعنى المعلوم المتميز بها اما على سبيل التجوز او الاشتراك وانت تعلم ان هذا الكلام

مبني على ان المرتسم في العقل من الاشياء ليست ماهياتها بل امثلتها واشباحها المخالفة في الحقيقة

لماهياتها كما ذهب اليه جمع وليس بشيء اذ يلزم منه ان لا يكون للاشياء وجود ذهني يخالف الوجود العيني

الا على سبيل المجاز ولم والادلة قائمة على ان للاشياء نحوا اخر من الوجود يخالف النحو الخارجي

في الحكماء فالحق ان الصورة الانسانية مثلا الحاصلة في الذهن القائمة بالنفس اذا اخذت من حيث
قيامها بالنفس كانت عرضا كسائر الكيفيات النفسانية موجودا خارجيا وعلما جزئيا واذا
اخذت معراة عن المشخصات العارضة بسبب حلولها في نفس مخصوصة كانت ماهية جوهرية كلية
موجودة ذهنيا ومعلوما كليا وفي المقام اشكالات كثيرة ليس هيهنا موضع بيانها وحلها من اراد
ذلك فليراجع الى الاسفار الاربعة **ثم انا اذا لم نعلم ماذا يتعين بتشخصاته** وهي العوارض اللاحقة
للطبيعة الكلية بسبب الوجود الخارجي مثل الاين والوضع وغيرهما وتلك العوارض المخصوصة هي الامور
الزائدة على الطبيعة الكلية لا محالة **لان كل كلي فان نفس تصوره غير مانع من وقوع الشركة
فيه فالتشخص من حيث هو تشخص مانع من الشركة فالتشخص** بمعنى ما به المتشخصية **زائد على الطبيعة
الكلية** اذ لو لم يكن زائدا عليها لكان الامر كذلك والتشخص بالمعنى المذكور قد يكون نفس ذات المتشخص
ومهيته كتشخص ذات الواجب الذي هو عين وجوده الصادق فيه مفهوم الوجود المطلق عليه وقد يكون زائدا
على مهيته وذلك اما بان يكون لازما لها فيكون نوعه منحصرا في فرده كتشخص العقول الفعالة
او بان يكون عارضا لها كتشخص افراد الانسان بالعوارض اللاحقة لحصصها من الكم والاين والوضع
والمتى وان سلك الحق فتشخص الشيء بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوره لا يحصل بالحقيقة
الا بنحو وجوده الخاص به كما ذهب اليه المعلم الثاني فان ما يحصل به التشخص يجب ان يكون في نفسه
بحيث يمتنع عن تصور الاشتراك وما هذا الا الوجود الخاص للشيء كما حققنا في موضعه
سواء كان عينا للشيء او زائدا لازما له او مفارقا عنه فاذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشيء فالعقل
لا يابى عن تجويز الاشتراك فيه وان ضم اليه الف مخصص فان التميز في الواقع غير التشخص اذ الاول للشيء
بالقياس الى شيء مشارك له في امر عام والثاني باعتباره في نفسه حتى انه لو لم يكن له مشارك
لا يحتاج الى تميز زائد مع ان له تشخصا في نفسه ولا يبعد ان يكون التميز يوجب استعداد التشخص فان
النوع المادي المنتشر ما لم يكن المادة مخصصة لاستعداد بوجه لا يفيض وجوده من المبدء

للشيء م

فا

فانقل عن الحكماء ان تشخص الشيء بنحو الحكم الاحساسي او المشاهدة الحضورية يكون ابحاثا الى ما قلنا
ان لكل وجود خاص لا يكون معرفته بغاية الا بنحو المشاهدة وكذا ما ذهب اليه الشيخ الاشراقي في المطارحات
من ان المانع للشركة كون الشيء هويته عينية متاصلة والهوية العينية ليست في الحقيقة الا الوجود
الخاص للشيء لكن هذا الشيخ العظيم القدر مقر بانه واكثر القول في ان الوجود امر ذهني لا هوية له في
الاعيان وهو ان التشخص عنده انما هو بنفس الشيء الذي هو غير الوجود وغير الموجود انما نفس الهوية
المشتركة او هي مع مادة او عوارض اخرى من كم او وضع او نحوهما وهو معترف بان لكل واحد من هذه
الاشياء نفس تصورها لا يمنع الشركة وان مجموع الكليات كلي فيعود الهوية العينية اذا لم تكن راجعة
الى الوجود الخاص الذي يخصصه بنفس ذاته كالامر في اي شيء فيه وجب لمنع الشركة وكذا ما اختاره
بعض المحققين من ان تشخص الشيء تحقق بجزء تحليلي لم يكن حمله على الوجود فان الوجود لا يمتاز عن المهية
في الاعيان وما قيل ان تشخص الشيء بالفاعل فهو ايضا له وجه فان الفاعل يفيد الوجود والوجود
عين التشخص فيفيد الوجود هو مفيد التشخص وقد بين ان كل وجود متقوم بفاعله وكل تشخص متقوم
بفاعل ذلك التشخص لكن كلامنا في التشخص الذي هو قيد التشخص لا فاعل له وكذا ما ذهب اليه
بعضهم ان تشخص الشيء ارتباطه الى الوجود الحقيقي الذي هو مبدأ جميع الاشياء لانا قد حققنا
في كتبنا الكبيرة ان الممكنات انما ترتبط بالجاعل الحق لاجل وجوداتها لا لاجل مهياتها في انفسها
فالوجود يرتبط كل شيء الى علته وهكذا الى ما هو علة الجميع فالوجودات في الحقيقة ظلال واشراقات
له تعالى واما ما قال بعض اهل العلم ان التشخص نفس تصوره يمنع الشركة وليس ذلك بسبب مقوماته
فان المقومات لذاتها لا يمنع الشركة ولا بسبب لازم فان لازمها يتفق فلا يمنع الشركة ولا بسبب عارض مفارق
فانه ايضا لا يمنع الشركة فتعين ان يكون بسبب المادة فيحمل على التميز الذي هو شرط التشخص
فان العلل الحالة في التشخص ومنع الشركة بحسب التصور رجال لغيرها لا للنوع التكثر الى افراد
ما لم يختص بالمادة الحاملة لافراده بوضع خاص وزمان خاص لا يوجد بوجه منه دون غيره فذلك لا

ان المادة ايضا غير كافية للتعين فان كثيرا من الصور والهيئات ما يقع تخصيصه في مادة واحدة
في زمانين وامتياز احدهما عن الاخر لا بالمادة بل بالزمان وهكذا القول فيما ذهب اليه بهمنيار
من ان التشخص بسبب احوال المادة من الوضع والحيز مع اتحاد الزمان فان المعتبر منه المميز المفارق
بين الشيئين لا ما يجعل الطبيعة متخصصة ولهذا حكم حيث راى الوضع مع الزمان مستمرا مع بقاء
التشخص بان التشخص هو وضع ما من الاوضاع الواردة على التشخص في زمان وجوده ولولا ان وارده
من التشخص علامة التشخص لا نحو وجوده كيف يصح منه هذا الحكم فان التشخص المادي كونه مانعا من فرض
الشركة فيه بدله عند بعضهم وقد يقال على القائلين ان الشيئين من نوع واحد يمتاز احدهما عن الاخر
ان اتحد المحل بالزمان ان الذي نفسر اذا كان متصلا بحركة الفلك في محل جسم واحد فبماذا يمتاز
فيه وحدة المحل جزء منه من جزء اخر والجواب ان التميز بين اجزاء الزمان بنفس ذاتها فان المسمى
بالزمان حقيقة متجددة متصرمة وليست لمهيته غير اتصال الانقضاء والتجدد فالسؤال
بانه لم حصل هو كيفا بالتقدم على امر كذا او لم امتاز احدهما عن الاخر مع تشابههما في تمامها
في الحقيقة يرجع الى مثل ان يقال لم صار الفلك فلكا فانه يرى كذا الا هوية له سوى كونه متقدما
على امر كذا او متاخرا عنه كما ان المقدار لا يتبين على الكلية طبعا وامتيازه عن غيره ليس الا بنفس كونه
اين وقد يتجه في ذلك ايضا اشتبيها بان امتياز ذراع من خط عن نصفه ليس بشيء خارج
عن نفس هويتها المقدارية لانه مع قطع النظر عن الامور الخارجة من المحل والزمان يمتاز عنه عند العقل
ان التميز على المشاركة النوعية قد يحصل بنفس الحقيقة وما وجدت في كلام الشيخ انه ليس شيء من المقولات يتخصص
بذاته الا الوضع فراده كالامتياز يوجد في الوضع الا بالزمان واما امتياز وضع عن وضع اخر
كالقعود عن القيام فحاله كحال الاجناس عن نوعها وفصل عن فصل اخر يعني انه ما يحصل بنفس
حقايقها فالتشخص بهذا المعنى ايضا قد يكون بنفس الذات كما في واجب الوجود وقد يكون بلوازم الذات
كالشمس فان الوضع هنا لنفس اللوازم وقد يكون بعوارض لاحقة له الى الوجود وقد بين ايضا انه باب

الوضع

الوضع والزمان لا غير واما تشخص النفس فبالعلاقة التي بينها وبين البدن وتشخص القوى البدنية
فبالبدن الذي هو فيه **فصل في الواحد والكثير اما الواحد فيقال على ما لا ينقسم** من حيث
انه لا ينقسم وهذا اولى مما قال **من الجهة التي يقال انه واحد** لئلا يلزم تعريف الشيء بنفسه صريحا وانما قيد
بالحيثية ليندرج فيه الواحد الغير الحقيقي فان الواحد الغير الحقيقي لا ينقسم من بعض الوجوه لا يصدق عليه
انه لا ينقسم فلا يندرج في التعريف بدون التقييد وعند التقييد يندرج لانه لا ينقسم من بعض الحيثيات
فالتقييد بالحيثية يفيد اندراج الواحد الغير الحقيقي في التعريف المذكور وعلم ان الواحد قد يكون
حقيقيا وهو الواحد بالحقيقة وهو حقيق بالاتصاف بالوحدة وقد يكون غيرها وهذا اعلاه غير حقيقي
وغير حقيقي وهو ما يكون اشياء متعددة مشتركة في امر واحد هو جهة وحدتها وهي اما مقومة لتلك الكثرة
او عارضة لها خارجة محمولة عليها فالاول **قد يكون** جنسا لها وهو الواحد **بالجنس كالانسان والفرس**
المتحدين في الحيوان **وقد يكون** نوعا لها وهو الواحد **بالنوع كزيد وعمرو** المتحدين في الانسان والثاني **قد يكون**
محمولا لها وهو الواحد **بالمحمول كالقطن والثلج** المتحدين في الابيض المحمول عليهما **وقد يكون** موضوعا لها وهو الواحد
بالموضوع كالكاتب والضاحك المتحدين في الانسان المتحد بالمحمولين عليه فالاتحاد في النوع
يسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع مطابقة وفي الاضافة مناسبة
والواحد الحقيقي وهو الذي جهة الوحدة فيه عين ذاته وان كان الواحد الحقيقي في اصطلاح المتكلمين مخصوص منه
كما يفهم من كلامهم ولا مشاحة في ذلك **وهو قد يكون بالعدد** اي بالتشخص وحينئذ اما ان لا ينقسم اصلا
او ينقسم **والثاني قد يكون واحدا بالاتصال وهو الذي ينقسم بالقوة الى اجزاء متشابهة**
في الحقيقة اما لذاته كالمقدار او لغيره كالجسم الواحد البسيط فان قبوله الانقسام بواسطة المقدار
كالماء وقد يكون واحدا **بالتركيب وهو الذي له كثرة بالفعل** وهو الواحد بالاجتماع فذلك
اما ان يكون حاصلا فيه جميع ما يمكن فهو واحد بالتمام وان لم يكن فهو كثير ويسمى الناقص غير واحد
والتامية اما بحسب الوضع كالدرهم والمقدار الواحد والصناعة **كالبيت** التام او الطبيعية كالانسان

اذ كما أنّ الاعضاء والخط المستقيم لقبولها الزيادة في استقامته واما الحادث فليس واحدا من جهة التمام
نحو المستدير اذا احاط بالمركز من كل جهة فانه واحد بالتمام واما الاول وهو الحقيقي ففي عبارة الشيخ حيث قال
وقد يكون حقيقيا وهو الذي لا ينقسم اصلا ومع ذلك اما ان يكون ذا وضع وهو النقطة الشخصية
او غير ذي وضع وهو المفارق كالعقل والنفس المتشخصين وانما شرف كل موجود بغلبة الوحدة فيه وان
لم يخل موجود ما عن وحدة ما حتى ان العشرة في عشريته واحدة وكلما هو ابعد عن الكثرة فهو اشرف فكل
حيثما ارتقى العدد الى الكثرة نسبة الوحدة اليه اقل فالاحق بالوحدة هو الواحد الحقيقي ما حقه اقسامه بل (نزلت م)
ما لا ينقسم اصلا لا في الكم ولا في الحد لا بالقوة ولا بالفعل ولا ينفصل عن وجوده عن ماهيته **واما الكثير**
فهو ما يقابل الواحد اي ما ينقسم من حيث انه ينقسم وينقسم بانقسام الواحد ولما كان التقابل
من عوارض الكثرة وليس ببعيد ان يتعرض المتعلم التقابل عند ذكرها لما بينها من اللزوم فيتحير لحصول
الاشتباه له في انها قسم من اقسام التقابل ام لا اورد **هداية** لبيان ماهيته وذكر اقسامه لزوال ذلك
الموجب لتحير المتعلم فقال **الاثنان** اي الامران اللذان لم يعتبر لتنافيهما في الصور التي عين من علم
المعلم الاول اما المكنة عند غيرهم من شيعة الاقدمين **قد يتقابلان وهما اللذان لا يجتمعان** اصلا سواء
كان بحسب الوجود المحقق او بحسب الحمل الصدق **في شيء واحد** اي موضوع على الاعتبار الاول او محل على
الاعتبار الثاني **من جهة واحدة** هذا لادخال مثل الابوة والبنوة المطلقين لا لاخراج ابوة زيد
وبنوته الموجودتين فيه لانهما ليستا متضايفين لجواز تعقل احدهما الا بالقياس الى تعقل الاخرى
واما المطلقتان فهما متضايفتان مع جواز اجتماعهما في ذات واحدة كزيد ضرورة صدقهما على المطلق وحصته
في ضمن المقيد بجهة واحدة ليدخل المتضايفان المطلقان الموجودان في ذات من جهة في التعريف فانهما
وان اجتمعا في موضوع واحد لكنهما بجهتين مختلفتين فان ابوته بالقياس الى ابنه وبنوته بالقياس الى ابيه
وقيد الاجتماع مغن عن ذكره في شيء واحد كما وقع في كلام بعضهم **واقسامه اربعة** وجه الحصر ان المتقابلين
ان كان احدهما سلبا للاخر فما اعتبر في السلب مقابل لما اضيف اليه السلب في الجملة سواء كان بحسب خصوصيته

كعدم اللحية عن الكوسج ملائم وقت كعدمها عن الامرد او نوعه كعدمها عن المرأة او جنسه كعدمها عن الفرس
او جنسه البعيد كعدمها عن الشجر فبينهما تقابل الملكة والعدم والا فتقابل السلب والايجاب وان لم يكن
احدهما سلبا للاخر فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فتقابل التضايف والا فالتضاد وقد
ترد في وجه الحصر لانهما اما وجوديان او لا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فهما
متضايفان او لا فهما المتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا فاما ان يعتبر في العدم محل
قابل للوجودي فهما العدم والملكة او لا فهما السلب والايجاب لكن يرد عليه الاعتراض من وجهين الاول انه
كان اعم منهما بان يكون احدهما مضافا والاخر كالعمى وعدم العمى الثاني ان وجود الملزوم يقابل
انتفاء اللازم عن ذلك كوجود الحركة للجسم مع انتفاء سخونته اللازمة لها عنه مع هذا التقابل غير داخل
في السلب والايجاب والعدم والملكة اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي عدما للوجودي ويمكن الجواب بالفرق
بين التقابل بالذات وبالعرض والتقابل اولا وبالذات في المثال المذكور انما هو بين السخونة وانتفائها
لكن لما كان انتفاؤها مستلزما لانتفاء الحركة صار مقابلا للحركة ثانيا وبالعرض **احدها الضدان**
وهما الوجوديان اي الوجوديان والوجودي ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه سواء كان موجبا او لا (في تعقل الوجودي)
غير المتضايفين سواء كان بينهما غاية التباعد والخلاف **كالسواد والبياض** او لم يكن كذلك كالحمرة
والصفرة وقد يكون احد الضدين على التعيين لازما للموضوع كالبياض للثلج والسواد للقار ولا يكون
ومع ذلك اما ان يمتنع خلو المحل عنهما كالصحة والمرض للانسان او يمكن كالتسخن والتبرد للفلك **وثانيها**
المتضايفان وهما الوجوديان بل الوجوديان **يعقل كل واحد منهما بالنسبة الى الاخر كالابوة والبنوة**
فان احديهما لا تعقل الا مع الاخرى وبالعكس لا يقال التضايف اعم من ان يكون تقابلا او تماثلا او تضادا
او غير ذلك بل جنس لها فكيف يجعل قسما من التقابل خصوصا مطلقا وقيل التضاد لانا نقول مفهوم التضايف
اعم من مفهوم التقابل ومفهوم التضاد العارضين لاقسامها وهذا لا ينافي كون معروض التقابل اعم
منه ومعروض التضاد مباينا له فمفهوم كل منهما من حيث هو هو مندرج تحت التضايف ومن حيث الصدق

على الافراد ومعروض التقابل اعم منه ومعروض التضاد مباين لها فلا منافاة **وثالثها المتقابلان**
بالعدم والملكة وهما امران يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا اي عدما لذلك الوجودي مما من شأنه
كان بحسب شخصه في الوقت او في غير الوقت او بحسب النوع او بحسب الجنس قريبا كان او بعيدا لكن يعتبر فيه الموضوع
قابل لذلك الوجودي كالبصر والعمى والعلم والجهل وعلم ان ما ذكر في تفصيل التضاد وتفسير الملكة
والعدم هو الذي اورده الفلاسفة في علم الميزان واما في الالهيات فقد اعتبروا في كل منهما قيدا اخر
وهو في المتضادين كونهما في غاية التباعد وفي الملكة والعدم ان يكون العدمي سلب الوجودي عما من شأنه
ان يكون في ذلك الوقت كعدم اللحية عن الكوسج دون عدمها عن الامرد وكل منهما بالمعنى الاول
اعم منه بالمعنى الثاني فعموم المطلق من المقيد لان المطلق من التضاد يسمى مشهوريا لكونه المشهور فيما بين
عوام الفلاسفة والمقيد الحقيقي لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية والملكة والعدم بالعكس يسمى المطلق
بالحقيقي والمقيد بالمشهوري والصحيح الذي يجزم في انحصار التقابل في الاقسام الاربعة من تقابل الاعم
والمرودة وتقابل البصري على مصر على العقرب والشيح لكونه خارجا عن التضاد وعن الملكة والعدم على
التفسير الاخص بعضهم اعترض بان الحصر انما هو باعتبار معنى الاعم فيما المشهوري من التضاد والحقيقي من الملكة
والعدم ليدخل امثال ذلك فيه وفيه ايضا اشكال من وجهين الاول ان الضدين في اصطلاح المنطق
كما صرح به الشيخ الرئيس وغيره لا يلزم ان يكونا وجوديين بل قد يكون احدهما عدما للاخر كالسكون للحركة
والظلمة للنور والعجمة للنطق والانوثة للذكورة والفردية للزوجية وفي كلام بعضهم انه يدخل فيه بعض
اقسام الملكة والعدم حتى ما يوجد فيه تعاقبهما على موضوع واحد بناء على اشتراطهم ذلك في التضاد المشهوري
فعلى اي تقدير لا يكون قسيما لتقابل الملكة والعدم وتقابل الايجاب والسلب الثاني ان غاية الخلاف شرط
في التضاد المشهوري ايضا كما هو مصرح به في كلام الحكماء كالشيخ وغيره فيلزم خروج تقابل السواد والحمرة
والحمرة مثلا عن الاقسام وقد التزمه بعضهم وسموا مثل ذلك بالتعاند فيزيد عندهم قسم خامس
في اقسام التقابل والحق خلافه فان تقابل الاوساط تضاد حقيقي كتقابل الاطراف بيان ذلك ان الاسود

مرتبة من السواد مثلا تشتمل على طبيعة السواد المطلق الذي لا يقبل الشدة والضعف في حد ذاته
على خصوصية هي بالنسبة الى مرتبة اخرى تحتها سواد وبالنسبة الى مرتبة اخرى فوقها بياض كما قال
الشيخ في الشفاء السواد الحق لا يقبل الاشد والاضعف بل الشيء الذي هو سواد بالقياس الى الاخر
فاذا تحقق ذلك فنقول الكل من اوساط السواد باعتبار نفسه في حكم الطرف اذ لا تفاوت
بينها باعتبار الطبيعة وكذا باعتبار مقايسته الى سواد دونه في المرتبة او الى البياض الطرف
او البياض الوسط اذ كونه سوادا ضعيفا انما يحصل اذا قيس الى سواد اشد لكن اذا قيس اليه
يكون ذلك سوادا بالنسبة الى الضعف هذا لا يكون سوادا بالنسبة اليه بل بياضا فلا فرق بينه
وبين البياض الطرف في هذه الملاحظة وكذا حكم اوساط البياض فثبت ان التضاد الحقيقي
كما يوجد بين الاطراف يوجد بين الاوساط فان الحقيقي الاصلي في التقابل انما هو باعتبار الاولية
يزيد في التقابل قسم خامس **ورابعها المتقابلان بالسلب والايجاب** وتقابلهما يسمى بالتناقض
وهو قد يطلق على ما بين القضايا او يلزمه امتناع اجتماع المتقابلين صدقا وكذبا في نفس الامر كزيد
فرس وليس زيد بفرس وقد يطلق على ما بين المفردات وهو ما بين المفهومات وغيرها في نفسه **كالفرسية**
واللافرسية او بحسب الانتساب الى شيء اخر بالحمل كزيد فرس وزيد لا فرس فان كل مفهوم اذا اعتبر
في نفسه وضم اليه مفاد كلمة النفي حصل مفهوم اخر في غاية البعد منه ولا يعتبر في شيء منهما صدق امر لا
على شيء فاذا حمل على شيء مواطاة او اشتقاقا كان اثباته له تحصيلا واثبات سلبه له ايجابا بالعدول
وانما يتنافيان صدقا لا كذبا لجواز ارتفاعهما عند عدم الموضوع قال الشيخ في الشفاء ان المتقابلين
بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط كالفرسية واللافرسية وان تركب كقولنا زيد فرس
وزيد ليس بفرس فان المتحققين المعينين على موضوع واحد في زمان واحد محال وقال ايضا معنى كل
وجدان معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او لا وجود لغيره انتهى ومن احكام الايجاب والسلب
ان تقابلهما انما يتحقق في الذهن او اللفظ مجازا دون الخارج والى هذا اشار بقوله **وفي الثلاثة الاخيرة**

لا في الوجود لان التقابل نسبة وتحقق النسبة فرع تحقق النسبتين واحد المنتسبين في هذا القسم
من التقابل هو العدم والنسب اعتبارات عقلية لا اعتبارات لفظية فالنسبة بينهما اعني التقابل انما كان
في اعتبار العقل لا في الواقع والعدم الملكة فلا حظ من التحقق باعتبار انه عدم امر موجود في المحلية
القابل مقابل هذا العدم وهذا القدر من التحقق الاعتباري كاف في تحقق النسبة في الخارج
فان الحال شيئ من مرتبة الوجود ومن مرتبة النسبة في الوجود هو كونها منتزعة من امور متحققة في الخارج
اي محكا من التحقق **وفصل في المتقدم والمتاخر يقال** باعتبار التقدم **على خمسة اشياء بحسب** الاستقراء
المشهوري وقد ذكر بعضهم وجها للانحصار وان التقدم اما ان يكون بحيث يقتضي عدم الاجتماع
بين المتقدم والمتاخر في الوجود لا حاله والا فاما ان يكون المتقدم فاعلا وهو العلي او لا وهو الطبعي
والثاني اما ان يعتبر فيه مبدء يكون الترتيب بقدما هو الرتبي والا وهو الشرفي هذا الحد
انما يتم لو تم بانضمام الاستقراء الى الاخير من المناقشة **احدها المتقدم بالزمان** وهو ان
لا يجتمع المتقدم مع المتاخر في زمان **وهو ظاهر** كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وكتقدم موسى على عيسى
لكونه اولا بالذات ولا خر بالعرض **والثاني المتقدم بالطبع وهو الذي لا يمكن ان يوجد الاخر**
اي المتاخر **الا وهو موجود** معا وقبله ليشمل العلات **وقد يمكن ان يوجد وليس الاخر بموجود** لا يخفى
عليك ان هذا لا يصدق على تقدم الجزء الصوري على المركب الا اذا اطلق بمعنى ما يكون محتاجا اليه المتاخر
علة تامة له **كتقدم الواحد على الاثنين** فلا ينبغي ان يزاد في تعريفه قيد غير مؤثر في المتاخر
ليخرج عنه المتقدم بالعلية ومن ضم هذا بان اراد بالمؤثر الفاعل المستجمع لشرائط التاثير فلا حاجة الى
القيد المذكور لخروجه من قوله وقد يمكن ان يوجد وليس الاخر بموجود وان اراد المؤثر في الجملة فالتقييد به
مضر لان تقدم الفاعل الغير المستجمع على المعلول تقدم بالطبع فاذا زيد هذا القيد لم يكن التعريف جامعا
الثالث المتقدم بالشرف كتقدم ابي بكر على عمر وعلم ان الترتيب بالشرف بين في الحسنة والكمال
مندرج في هذا القسم **الرابع المتقدم بالرتبة وهو ما كان اقرب من مبدأ محدود** اما كان نفس المبدء

المحدود سواء كان بحسب الحس وصفا له كما الترتيب **بحسب كترتب الصفوف في المسجد منسوبة الى المحراب**
او كان بحسب العقل طبعا ان لم يكن الترتيب بحسب الوضع كترتب الاجناس والانواع سواء اخذ من الجنس
العالي فيكون كل ما هو اعلى اقدم او اخذ من الشخص فيكون الامر بالعكس **والخامس المتقدم بالعلية**
وهذا التقدم من جهة العلاقة العقلية التي بين المؤثر المستجمع لشرائط التاثير وبين معلوله فهو بالحقيقة
نفس العلية كما هو مصرح به في كلام محققي الحكماء **كتقدم حركة اليد على حركة القلم وان كانتا معا في الزمان**
علم ان هيهنا قسما اخر من التقدم وهو ما بحسب الماهية كتقدم مقومات الماهية عليها مع قطع النظر عن
الوجود والعدم بل بحسب الحصول لجوهر الذات والناقل لا يقال انه مندرج تحت التقدم بالطبع لصدق
تعريفه عليه لانا نقول الاشبه في انه يوجد لتلك الاقسام الثلثة من التقدم اعني بالطبع والعلية وما هي الماهية
قدر مشترك هو كون الشيئ مفتقرا اليه بالذات فعلى هذا ينبغي ان يكون الاقسام الاولية للتقدم اربعة
لا خمسة لكنهم لم يكتفوا بالقدر المشترك بين النوعين منه وهما ما بالطبع وما بالعلية لينحصر التقدم
في الاربعة مع ان التفصيل في الاقسام مطلوب لاجل نكتة نذكرها الان فاذا لم يفعلوا كذلك لاجلها
يجب عليهم ان يذكروا هذا القسم ايضا اي التقدم بحسب الماهية ولم يعلموه والنكتة هي ان اطلاق التقدم
على اقسام ليس بحسب اللفظ فقط ولا بحسب الحقيقة والمجاز بل بحسب المعنى المشترك بينها وان كان على سبيل
التفاوت والتشكيك وذلك المعنى المشترك هو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيئ ليس للمتاخر
ولا يكون في المتاخر شيئ الا وهو موجود للمتقدم وذلك الشيئ هو ملاك التقدم وبحسب اختلافه
وتعدده يختلف الاقسام وتتعدد فاذا كان حقيقة في انحاء التقدم تابع لاختلاف المعاني التي فيها التقدم
فكان ان ملاك التقدم في العلي والطبعي مختلف مختلفا باعتبار لان ذلك في الاول نفس الوجود من
جهة ان الوجود حاصل للمتقدم من دون اعتبار الافادة والايجاد كتقدم الواحد على الاثنين وفي الثاني
وجوب الوجود فان الوجوب حاصل للعلة في مرتبة امكان المعلول لا يحصل للمعلول وجوب وجود حاصل من العلة وان كانا
معا في الزمان فكذلك ملاك التقدم فيما يكون بحسب الماهية لخالف الملاكين فيطلب يكون هذا التقدم

مخالفا للتقدمين الاخرين اذ الملاك فيه هو الجوهر الماهية وتقويمها فان ماهية الجنس تحصلت في مرتبة
من تحصيلها في تلك المرتبة ماهية نوعه وما تحصلت هي في تلك المرتبة الا وقد تحصلت تلك وقبلها
فيكون للجنس تقدم على نوعه باعتبار حصول التقوم مع قطع النظر عن الوجود فثبت ان هذا نوع اخر
من التقدم وان كان يجمع الثلثة معنى واحد هو التقدم الذاتي ثم من ان يكون التفاوت في جوهره
او في عارضه الذي هو الوجوب او في معروضه الذي هو الماهية ولا يخفى عليك ايضا ان تقدم الفاعل
التام على معلوله تقدم بالماهية عند الاشراقيين القائلين بالجعل البسيط الذي جعلوا التاثير والتاثر
في جعل الماهية ويتفرع على ذلك كون الجوهر مختلف الصدق مقولا بالتشكيك على افراده اذا كان
الجواهر بعضها علة لبعض وهم قد التزموا ذلك وقالوا جواهر العالم الاعلى علل لجواهر العالم
الاعلى واما عند اصحاب الحكمة الاولى فتقدم العقل على الهيولى مثلا وكذا تقدم الهيولى والصورة
على الجسم ليس الا بحسب الوجود لا الماهية وليس عندهم حال الجوهر من العقل متقدما على حاله على الهيولى
وان كان وجود العقل متقدما على وجود الهيولى ولا الهيولى في انها هيولى مفتقرة الى العقل بل تفتقر
اليه في وجودها وكذا حال الجسم بالنسبة الى جزئيه اوله وما ينسب الى جماعة من المتاخرين انهم جوزوا
التفاوت والتشكيك في ذاتيات الاشياء وماهياتها بوجه من الوجوه ومع ذلك انهم ذهبوا
الى ان الوجود امر عقلي لا تحقق له في الخارج فاختاروا في الاولى راي المشائين من اصحاب الحكمة
الاولى وفي الثاني راي الحكماء الفارسيين فاذا كانت العلة والمعلول كلاهما جوهرين
لزمهم الاعتراف بان جوهر العلة في جوهريتها اقدم من جوهر المعلول مع قطع النظر عن الوجود
اذ لا تاثير ولا تاثر في الوجود عندهم على ما اختاروا وهم يتحاشون عن ذلك وهذا عجيب منهم **واما**
المتاخر فيقال على ما يقابل المتقدم في معانيه فيكون اقسامه كاقسامه وكذلك المعية لكن
في المعية فلم اخرها المعية في الوجود مطلقا كمعية شيئين ليس بينهما علاقة ذاتية ولا يكونان
زمانيين حتى يكون المعية زمانية سواء كان احدهما زمانيا وهو المسمى بالدهر او لا يكون وهو المسمى

في معنى السرمد والدهر

بالسرمد والمعية بين الزمانيات اذا اعتبرت بالجهة والاتحاد مع قطع النظر عن تغيراتها الزمانية معية
غير زمانية وقد وقع في كلام الاوائل نسبة الثابت الى الثابت سرمد ونسبة المتغير الى الثابت الى المتغير
دهر ونسبة المتغير الى المتغير زمان وقد اعترض عليهم الامام الرازي قائلا في كتاب المحصل ان هذا التهويل
خال عن التحصيل لانا نتفهم من كان ويكون لو كان امرا موجودا في الاعيان لكان اما ان يكون قار الذات
فيلزم ان لا يوجد في المتغيرات وان كان غير قار الذات يمتنع وجوده في الثوابت وهذا التفصيل لا يندفع
بالعبارات وقال الخاتم للحكماء في نقده انه لا ارتاب ان وقوع الحركة في الزمان ليس كوقوع الجسم القار الذات
الثابت الوجود في الزمان وليس كوقوع القار الذات الثابت في غير القار الذات الثابت كالسماء مع الارض
وذلك الفرق معقول محصل سواء كان تعريفا او غير تعريف وليس معية المتغير والثابت مستحيلة واذا تقرر
ذلك فللمحصلين ان يعبروا عن كل معنى بعبارة يرون ان لها مناسبة لذلك المعنى
ولا يعنون بالتحصيل هنالك غير دلالة العبارات على المعاني **فصل في القديم والحادث القديم**
بالذات هو الذي لا يكون وجوده من غيره وكلما كان كذلك لا يكون اقدم من وجوده وجود ولا مرتبة
وجود مع وجود بان يكون بينهما معية ذاتية لاستلزامها التعلق بالغير فلا يكون ان يكون له مادة ولا موضوع ولا
ولا فاعل ولا غاية لان هذه الاشياء توجب المتاخر التاخر والاحتياج وتسقط الاولية والتقدم **والقديم**
بالزمان هو الذي لا اول لزمان وجوده كالاجسام الفلكية عند جمهور الفلاسفة واما الابداعيات
العقلية فالحق خروجها عن افق الزمان وعدم اتصافها بشيئ من القدم والحدوث الزمانيين فاطلاقه
باله الجميع فهو ارفع واقدس من ان يسعه الزمان كما قيل ليس عند ربك صباح ولا مساء فما وقع في بعض الشروح
ان القديم بالذات اخص مطلقا من القديم بالزمان غير مستقيم **والمحدث بالذات هو الذي يكون وجوده**
من غيره كالممكنات **والمحدث بالزمان هو الذي لزمانه ابتداء وقد كان وقت لم يكن هو فيه موجودا**
ثم انقضى ذلك الوقت وجاء وقت صار هو فيه موجودا كاشخاص الكائنات العنصرية وقد
يستعمل كل من القديم والحادث بانه معنى اخر اضافي فيقال القديم للشيئ الذي هو اعتق وابقى القياس الى

في معنى الدهر والسرمد والزمان على كلام الاوائل

في معنى الحقيقي للقديم والحادث

في معنى الاضافي للقديم والحادث

اقرب بعيد او يقال للاخر الحادث القياس اليه وقد نفيد العقوم والحادث الا ايضا فيه بامرين لانه ليس ظرفا فيه المسبوق
ولا فيه وكل حادث زماني فهو مسبوق بمادة وهي ههنا اعم من الموضوع والهيولي والبدن لان الحادث
الزماني اما ان يكون عرضا او صورة او نفسا او متعلق وهذا ظاهر من تعريف الحادث الزماني وبيان الحكم
الاول قوله لان امكان وجوده سابق على وجوده والا لما كان قبله اي قبل وجوده ممكنا لذاته بل
ممتنعا لذاته لعدم احتمالها لكنه واجبا مع سبق العدم ح اما ان يصير ممكنا في وقت وجوده فيلزم
فيلزم انقلاب الشيء من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي هذا خلف لاستلزام تخلف الذاتي
عن نفسها واما ان يصير واجبا فيشتد الاستحالة للزوم انقلاب مع مسبوقية الواجب بالعدم
وذلك الامكان امر وجودي اي ثابت وان لم يكن ثابتة على نحو ثبوت العدميات والاضافيات التي تتصف
بها الاشياء في الخارج والا لما كان الكون متصفا به قبل وجوده في الواقع اذ لا فرق بين قولنا امكان
لا وبين قولنا لا امكان له فلو كان الامكان منفيا لم يتصف الحادث به هذا خلف فثبت ان للامكان
نحو من الثبوت الخارجي هذا القدر كاف فيما نحن بصدده من اثبات المادة ومعانيه حكم الحوادث على ما
قرر ما كلام المص يندفع عنه كثير من الشكوك منها ان المفارقات ممكنة الوجود بحسب ماهياتها قبل اتصافها
بالوجود قبلية بالذات فيلزم ان يكون امكانها قائما بمحل اخر فيها فكانت مادية هذا خلف وجه
الاندفاع ان اتصافها بالامكان ليس في الواقع بل في مرتبة ماهيتها من حيث هي وانما الثابت في الواقع
الفعلية والوجوب بتحصيل الفاعل لمعنى ابداها وتلك المرتبة وان كانت من مراتب الواقع لكن الواقع اوسع منها
فان فيها سلب ضرورة الوجود في مرتبة من الواقع ضرورية فيه والسر في ذلك ان الامكان صفة سلبية
والاتصاف بالسلب في نحو من انحاء الواقع لا يوجب الاتصاف به في الواقع بخلاف الامر الوجودي فان الاتصاف
به في مرتبة يوجب الاتصاف به في الواقع وحاصل الكلام ان الامكان في المفارقات يجامع الفعلية
فلا يتكثر بسببها الذات الموصوفة بها بخلاف امكان الحوادث المغاير لوجودها في الثبوت الخارجي فانه
يحتاج الى حامل مغاير لذات الحادث كما علمت ومن جملة الشكوك ما اجاب عن هذا الشك بان الامكان

في المفارقات بمعنى اخر وهو انه متى عدمت علتها عدمت هي بخلاف ما نحن فيه فان الحادث يمكن ان يعدم
مع بقاء علته ايضا ويعرض له ما عرضه وهو غير صحيح اما اولا فلان الامكان الذي هو قسيم الوجوب والامتناع مشترك
في الجميع بمعنى واحد واما ثانيا فلان قوله معنى الامكان في المفارقات هو انها ينعدم لو انعدمت علتها فاسد
بل الحق ان هذا المعنى تابع للامكان لانه تعقل الامكان سواء كان في الابداعيات او في الكائنات واما
ثالثا فلان انعدام الشيء مع بقاء علته غير معقول اذ الشيء يجب وجوده بوجود علته ويستحيل عدمه مع وجود
علته سواء كانت العلة بسيطة وانها او مركبة فاسدة ولو دامت العلة المركبة للامر صح الحكم بدوام معلولها
علته بغير تفاوت في الدائم وغير الدائم وقد يوجه كلام الاشراقي في المطارحات ان مراد المجيب به ههنا ان الجهة
في الكائنات ليس معناه الامكان الذي هو قسيم ضرورتي الوجود او العدم وان كان هذا الامكان يقع بمعنى واحد على
الدائم وغير الدائم بل هذه هي القوة الاستعدادية التي لا تجتمع مع وجود الشيء في الامور الدائمة لا يتقدمها
استعداد اصلا اقول هذا الجواب انما لا يحسم مادة الشبهة اذ مبناها على اخذ الامكان في الحجة المذكورة
المعنى القسيم للوجوب والامتناع فاما اخذ الامكان بمعنى الكيفية الاستعدادية التي كانت مناسبة
بعض الجواد شدون غيرها من جاعلها المساوي النسبة بحسب ذاته الى الجميع لم يكن اتمام الحجة على الوجه المذكور
بل الحق ان الامكان المأخوذ في الحجة هو الامكان الذاتي الذي يتصف به جميع الماهيات لكن الفرق بين المبدع الى
الكائن ان حامل الامكان في المبدع هو ماهيته باعتبار بعض الملاحظات العقلية الذي يحلل العقل الموجود
البسيط اليها ماهيته ووجوده ويحكم عليها بالامكان بخلاف الكائن فان حامل امكانه قبل وجوده شيء خارج عن ماهيته
فالامكان في الجميع بمعنى واحد لان تحققه في الكائن كما يحتاج الى مادة سابقة وكيفية حاصلة فيها يطلق
عليها الامكان الاستعدادي بناء على عدم مناسبة مناسبة ذلك الكائن لصدوره عن المبداء الفياض
وتلك المناسبة حاصلة في الابداعيات بحسب ذواتها من دون الاحتياج الى امر اخر يعطيها المبدأ
فهي بمجرد امكاناتها الذاتية كافية في وجودها من مبدأها الجواد صادرة عنه بخلاف الكوائن الكائنة
فان الامكان الذاتي فيها غير كاف في صدورها بل لا بد فيها معه من شيء اخر خارج عن ذواتها لحق موادها

ويقربها الى الكمال عليها السلام بعد كونها بعيدة المناسبة له ومنها النقض بالممتنع والعدم بان
يقال لا فرق بين قولنا امتناعه لا او لا امتناع له وكذا عدمه لا او لا عدم له فلو لم يكن كل منهما وجوديا
لم يكن الممتنع ممتنعا والمعدوم معدوما والجواب ان يقال قولنا امكانه لا معناه انه متصف بصفة
عدمية هي لا امكان وقولنا لا امكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية وكان فرق بين اتصاف الشيء بصفة
ثبوتية وبين سلب اتصافه بها كذلك الحال فيه فرق بين اتصاف الشيء بصفة عدمية وبين سلب الاتصاف بها
ووجه الاندفاع ان المقصود من كون الامكان وجوديا ليس الا كونه ثابتا للشيء بحسب الخارج وان كان
ثبوت الشيء للشيء وايجاب الحمل في القضية الخارجية لان هذا القدر من التحقق يكفي في بيان
ما نحن بصدده من وجود المادة في الخارج لان ثبوت الشيء الى الشيء كان بالاخر يستدعي وجوده
ان في هذا قد هنا وان خارجا الخارج ما امكان الحادث فالامكان صفة ثابتة له في الخارج حتى يكون
القضية التي يقع الامكان في محمولها قضية خارجية وان كانت متعلقة الى المحمول او سالبة المحمول فيستدعي
نحوا من الثبوت الموجب لتحقق الموضوع في الخارج والا لم يكن الموضوع موصوفا به وهذا معنى قوله
لا فرق بين قولنا امكانه لا او لا امكان له وانما العدم والامتناع فلا نسلم ان الاتصاف بهما انما يكون
بحسب الخارج بل الاتصاف بهما انما يكون بحسب الحقيقة لا بحسب الخارج نعم ثبوتهما على الوجه الذي قررناه
لا يستلزم عدم الاتصاف بهما فيحصل الفرق هنالك بين قولنا امتناعه لا او لا امتناع له لان صدق
الاول لا يوجب صدق الثاني على انه لو فرض كون الاتصاف بحسب الواقع لوجب وجود موضوع
في الخارج متصف به لكن ذلك الموضوع ليس مادة لذلك الممتنع بل يكون مادة لنقيضه المنتهي الى
الى الضرورة الخارجية وقال بعض الشارحين معنى قولنا امكانه لا او لا امكان صفة سلبية والصفة
السلبية انما تتحقق بتحقق موصوفها والموصوف ههنا هو الحادث معدوم فيكون امكان الحادث قبل وجوده
معدوما وهو معنى قولنا لا امكان للحادث قبل وجوده ما الفائدة في هذا الكلام حيث حمله
على عدم الفرق بين القولين بحسب المفهوم وليس كذلك بل المراد ان كون الامكان صفة سلبية يستلزم

عدم تحققه قبل الحادث لعدم موصوفه وهو الحادث مع ان المعنيين ورد جيد اقول هذا الجواب
في غاية الركاكة لوجوه الاول انه لو صح ما ذكره لزم ان لا يكون الممتنع ممتنعا ولا المعدوم معدوما
بعين ما ذكر من عدم الفرق بين قولنا امتناعه وعدمه لا ولا امتناع ولا عدم له الثاني انه
معارض بانه لو كان الامكان وجوديا لم يكن للحادث امكان قبل وجوده اذ الصفة الوجودية انما تتحقق
بتحقق موصوفها والحادث لم يوجد بعد فلم يكن قبل وجوده ممكنا والجواب بانه قائم بالمادة مشترك
الالزام الثالث ان قوله الصفة السلبية انما تتحقق بتحقق موصوفها ان اريد به تحقق الموصوف
تحققه في الخارج فمنقوض بالحمولات الذهنية وان اريد تحققها بما تحقق فمسلم ما الذي نعرفه
عدم اتصاف الحادث بالامكان قبل وجوده اتصافا خارجيا ولا يلزم منه عدم كونه ممكنا في نفس الامر
والحقيقة امكان الحادث قبل وجوده وصف خارجي لموضوعه فان معناه كون ذلك الشيء في
موضوعه بالقوة وهي صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفة للشيء من حيث هو القياس اليه
فبالاعتبار الاول يكون كعرضية موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كاضافة المضاف اليه فاتصاف
الموضوع بالامكان حال الخارجي له واتصاف الحادث به قبل الوجود حال عقلي له ولما لم يكن
وجود الحادث الا في غيره فلم يمتنع ان يقوم امكانه ايضا بذلك الغير والامكان لا يكون قائما
بنفسه اذ لو كان كذلك لما اتصف بشيء من الممكنات مع ان الاتصاف بعض الاشياء به اولى من غيره
ولان امكان انما هو بالاضافة الى ما هو امكان الوجود له اي الماهية وحاصل
ان الامكان الوجود نسبة بين الوجود وذات الممكن والنسبة من الاعراض بل هي اضعف الاعراض
فلا يكون قائما بنفسه فيكون قائما بمحل موجود وليس ذلك المحل الوجود نفس ذلك الحادث
لعدم وجوده بعد ولا ذات الفاعل بناء على ما تقرر من ان امكان الشيء هو اقتدار فاعله عليه التعلل
اقتدار الفاعل وعدمه بامكان المعلول وعدمه اذ لو قيل هذا ممكن ولانه ممكن وذلك غير مقدور
لانه غير ممكن فلا يكون المكنية عين المقدورية فذلك المحل الموجود اما امر منفصل عن الحادث

او متعلق به في تحالة الاول معلول لان حاملية الشي لا يكون امرا مباينا للذات اذ ليس كونه امكانا
للحادث وحاملا له من ان يكون لغيره فتعين الثاني وهو المادة فكل حادث يسبقه امكان وجوده
في هيولى والهيولى لا يحتاج حصتها الا على سبيل الابداع والا لكان يسبقها هيولى ما امكانا فيطلب الهيولى
صورة او هيئة فيه فلا يكون هيولى وهو محال فلا حادث الا ما هو له قوة وجوده في هيولى وذلك
اما ان يكون مع المادة كالنفس او من المادة كالصورة او في المادة كالعرض واحتياج الحادث
الى المادة من وجهين احدهما ان استعداد المادة شرط في وجوده فانه اذا كان الفاعل مفارقا لا
يتغير فحدوث الحادث بحدوث القابل او ما في حكمه بحصول استعداده له بعد عدم كونه مستعدا والا لزم
من وجود الحادث في وقت مخصوص دون غيره من الاوقات ترجيح بلا مرجح والثاني الحاجة الى المادة في
تشخصه فان الذي يتحقق تشخصه وكان من جنس المتفاسدات واحدة والا لكان الفاسد منه
والكائن حدث مع مادته فيكون الهيولى ما سيا كان او فناخلا قال الشارح الميسي لم لا يجوز
ان يكون امكان الحادث جوهرا غير جسماني في الاذن جوهر اخر كذلك ولم يقم دليل على الثاني وعرضا
قائما بجوهر غير جسماني فان علوم العقول والنفوس وهيئات الكيفيات القائمة بها على الاطلاق
اعراض موضوعاتها ذوات العقول والنفوس وهي ليست باجسام ولا بكونها تعميم الموضوع بحيث يتناول
الجسم وغيره اذا اصطلح ما ذكر من هذه القاعدة مثل ما قيل من ان العقول جميع كمالاتها بالفعل
لان كون بعضها بالقوة يوجب كون العقل مادية لان كل حادث لا بد له من مادة او لما قد حققنا
في مبحث الهيولى ان جهة الامكان لضعف وجودها وخستها جوهرها فالعقل القوي جوهرها وتحيزها
وفعليتها في وجودها لا يمكن ان يكون مادة لصورة حادثة او موضوعا لعرض حادث لتستقبل القوة
والامكان فيها لانها من لوازم الهيولى لا بجهة الهيولى وذوات العقول صور مجردة ليست جواهرها
جواهر استعدادية بل صورية محضة كما برهن عليه في كتب المعلمين ارسطو والفارابي وفي كتب
الشيخ الرئيس كالشفاء والنجاة والتعليقات والمبدأ والمعاد واما النفوس ولما كانت فلكية

او

اوانسانية فهي وان كانت محلا للحوادث مثل الاشواق والعلوم المتجددة السانحة لها من المبادي العالية فاستعداد
تلك الحالات المتجددة فيها لاجل تعلقها بالمادة فجهة القوة فيها ايضا يرجع الى الهيولى فانا قد علمت
آنفا ان النفس من حيث الذات وان كانت مجردة لكنها من حيث الافاعيل والانفعالات مادية فاذهب اليه
من ان جميع كمالات العقل فطرية لها ليس لها حال منتظر وتفريعهم ذلك على المسئلة المذكورة حق لا ريب فيه
ولا اشكال يعتريه **فصل في القوة والفعل** لفظ القوة كان معناه المتعارف عند الجمهور تمكن
الحيوان من الافعال الشاقة ثم نقل منه الى سببه المسمى قدرة وهي صفة بها يتمكن الحيوان من الفعل وتركه
بالارادة ونسبتها الى الطرفين بالسوية ثم الى لازمه وهو كون الحيوان بحيث لا ينفعل من عادية ثم الى ما له المبدأ
تم عمم فاستعمل في كون الشي مطلقا بحيث لا ينفعل ونقل ايضا من القدرة الى الانفعال بالتشبيه الى المقدور
وهو امكان حصول مع عدم حصول القوة الانفعالية التي لا يجامع الفعل وهو الذي يتوقف عليه وجود الحادث
كان هذه القوة قد تكون تغير الشي لاحد دون مقابله كقوة الفلك على قبول الحركة فقط وقد تكون
تغير الشي في شيئين جميعا وقد تكون قوة لفعل امر دون حفظه وقد يكون فيه قوة قبول ما يراد اشياء ان
تخصص قبول للبعض الاشياء دون بعض بتوسط امر حاصل فيها كما تستعد بواسطة الرطوبة
لسهولة الانفعال والفرق بين القوة بهذا المعنى والاستعداد ان القوة تكون قوة على الشي وضده
بخلاف الاستعداد وهو يكون بعيدة وقريبة دون الاستعداد ونقل ايضا من القدرة الى ما هو كالجنس
لها من المؤثرية الاعم التي اعم من القدرة والايجاب اعني مبدأ التأثير والقوة بهذا المعنى هي التي ذكرها
بقوله **هي الشي الذي هو مبدأ التغير في اخر** سواء كان من العوارض الجوهرية ام العرضية فان صدور الحركة
من الحيوان الحاسة انما كان باعتبار الحرارة وليس المراد بالمبدأ ههنا المبدأ الفاعل اذ القوة بهذا المعنى قد تكون
فعلية كالكيفيات الفعلية المعدة لموضوعها نحو الفعل وقد تكون انفعالية كالكيفيات الانفعالية التي
المعدة لموضوعها نحو الانفعال وايضا قد يكون مبدأ للتغير في المحل ابتداء كطبائع العناصر المبادي للكيفيات
المحسوسة في موادها ابتداء وقد يكون مبدأ له في غير المحل ابتداء كالنفس الناطقة المقتضية للتغير

فيه معاني لفظ القوة

فيه معنى القدرة

فيه الفرق بين القوة والاستعداد

مقد يكون مبدأ للتغير في نفسها لكن من جهتين ولذلك لم قيد المصنف لفظ الاخر بقوله **من حيث هو اخر**
لاندراج ما هو مبدأ التغير في نفسه كالحجة الانسانية للنفس الناطقة في الامراض النفسانية فانه يعالج
من حيث كونه عالما ويتعالج من حيث تعلقه بالمادة القابلة التي جهة القبول لجهة العلاج فالمعالج
الحيثيتين مختلف ولا يكفي في مثل هذا المقام التغاير بالاعتبار فقط على ما قرره الشراح وانما لم
لم يذكر القوة بالمعنى الذي يقابل الفعل لعدم مناسبته للاقتصار على ما ذكر القوة في العقل **وكل**
ما يصدر عن الاجسام في العادة المستمرة الحسية من الآثار والافعال كالافعال
باين وكيف وحركة وسكون فهي صادرة **عن قوة موجودة فيه لان ذلك اما ان يكون**
لكونه جسما او لامور اتفاقية او لامر مفارق عن الاجسام الكلية **او لقوة موجودة فيه والاول**
باطل والا لاشتركت الاجسام فيه لان الجسم بما هو جسم موجود متصل لا يختلف نوعها لا يختلف
مقتضاه في الاجسام وان كان جنسا لها باعتبار اخذه مبهما لا بشرط شي على ما سبق بيانه **والثاني ايضا**
باطل والا لما كان ذلك لصدوره او لا **تو مستمرا لان الامور الاتفاقية لا تكون دائمة**
ولا اكثرية اذ نادى السبب الى المسبب ما دائما او اكثريا او مساويا او اقل فالسبب على الوجهين
الاولين يسمى سببا ذاتيا وذلك المسبب يسمى غاية ذاتية وعلى الاخيرين سببا اتفاقيا والمسبب غاية
اتفاقية كما يجيء بيانه والثالث ايضا باطل لان المفارق نسبته الى كل الاجسام نسبة واحدة فيحتاج في
تأثيره في بعض دون بعض الى مخصص والكلام عائد في المخصص والاقسام جار فيه وكلها باطلة الا الرابع
كما قال **فاذن هو** اي ما يصدر من جسم من الاجسام **عن قوة موجودة فيها** اي في ذلك الجسم **وهو**
المطلوب فصل في العلة والمعلول العلة لها مفهومان احدهما هو الشي الذي يحصل من وجوده
من حيث هو وجوده وجود شي اخر ومن عدمه عدم شي اخر والثاني انها امر يتوقف عليه وجود الشي فيمتنع بعدمه
ولا يجب بوجوده والعلة بالمعنى الثاني تنقسم الى علة تامة وهي التي لا علة غيرها في الاصطلاح والى
والى علة غير تامة تنقسم الى الاقسام التي سيذكرها المصنف واما قوله **في الحال الاول فيجب في نفسه ثم يحصل**

من وجوده

مبحث العلة والمعلول

فيه ان للعلة مفهومين بحسب الاصطلاح

فيه معنى العلة التامة

من وجوده وجود غيره فهو لا يصلح الا لتعريف بعض الاقسام للعلة فلا يجوز جعله مقسما كما فعله
بقوله **وهي اربعة اقسام مادية وصورية وفاعلية وغائية** لان العلة اما ان يكون جزءا
للشي او لا والجزء ينقسم الى ما به يكون الشي بالفعل وهي الصورة والى ما به يكون الشي بالقوة وهي المادة
والى الغير الخارج اما ما يكون لاجله الشي وهي الغاية او ما يكون منه الشي وهو الفاعل وقد يخص الفاعل
باسم الشي المباين من حيث هو مباين وهو ما منه الشي المقارن باسم العنصر والمادة
تختلف باعتبار عليته الى ما منها كالنوع العنصري والى ما فيها كالهيئات فيما يجمع الجميع اسم المادة
لاشتراكها في معنى القوة والاستعداد فتكون العلل اربعا او باعتبار الفصل فيكون خمسا والصورة ايضا
تختلف نحو تقويمها للمادة والمجموع منها والاولى رجاعها باعتبار الاولى الى الفاعلية وان كان مع شريك
غير مفارق مع الجنس في هذه العلة واقامة الاخرى كما علمت في مبحث التلازم بين الهيولى والصورة
فالصورة وان كانت صورة للمادة لكن ليست علة صورية لها بل فاعلية ومن ههنا يعلم ايضا فساد ظن
من خصص الفاعل بغير المقارن والقابل اذ كما ان المبدأ لما فيه لا يكون مبدأ للصورة لتقدمها عليه بل العرض
لتقومه اولا بالصورة لانه باعتبار ذاته انما يكون بالقوة وما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدأ
البتة ولكن يكون مبدأ للهيئة المركبة او لجعل العرض بعد ما تقوم بالصورة فتحقق الفرق بين المادة
والعلة المادية كما بين الصورة والعلة الصورية فان قلت لا تم انحصار اجزاء الماهية في المادة والصورة
فان الجنس والفصل كل منهما اجزاء الماهية مع انها ليسا بمادة وصورة قلنا الجنس والفصل اذا اخذا مجردا
كل منهما من الاخر بشرط لا فهما مادة وصورة اذ المراد بالمادة والصورة ههنا ليس اخص من الجواهر
بل ما يعمها وغيرها من الاعراض سواء كان في الذهن او في الخارج وان اخذا مبهمين اي لا بشرط فهما ليسا
بجزئين بل جزئيتها المحدود من الحد اذ كل منهما محمول على الحد فلا يتبين انهما من العلل والعلل
لا يكون كذلك فان قلت الحصر في الاربع منقوض بالشرط والمعد وعدم المانع قلت هذه اما من متممات
الفاعل من حيث هو فاعل او من مصححات المعلول من حيث هو معلول واما ان العلة بالذات

فيه وجه الحصر في الاربع

بالعرض وأمّا العلّة المادّية فهي التي تكون جزءاً من المعلول لكن لا يجب بها أن يكون موجوداً
بالفعل فيكون فيه قوة وجود المعلول إمّا بوحدانيّته أو بشركة غيره أمّا الأوّل فقد يكون مع تغيّر
ما في نفسه ولا الثاني كاللوح للكتابة والأوّل قد يكون مع تغيّره في حاله وحيّزه سواء كان بزيادة
حال أو نقصانه أو في ذاته وجوهره كذلك الأوّل كالطين للكوز والأبيض للأسود حيث تغيّر
العنصر أحدهما بزيادة عرض كالحركة ومن الآخر بنقصانه كالسواد والثاني كالمنيّ للجنين والخشب للسرير
حيث يزيد على أحدهما كمالات جوهرية حتى يبلغ الدرجة الحيوانية وينقص بالخشب شيء من جوهره وأمّا الثاني فهو
إمّا مع تجانسه أمّا مثل الصيلبية للمعجون أو لا مثل الخشب والحجارة للبيت والآحاد للعدد ثم العنصر إمّا
عنصر للكل كالهيولى الأولى وإمّا عنصر لبعض أمور مثل العصير للخلّ والجرم للدبس وقد ثبت أنّ هذا أن
العنصر لا يجلب لا يكون فيه جهة صوريّة والحق أنّ العنصر في جميع الأقسام المذكورة إلّا ما هو
وأمّا العلّة الصوريّة فهي التي تكون جزءاً من المعلول لكن يجب بها أن يكون المعلول موجوداً بالفعل سواء كان
للعنصر قوام بدونها وهي المختصّ باسم الموضوع أو لا وهو المختصّ باسم المادّة على اصطلاح آخر فعلى الأوّل
عرض كالصورة التي للكوز وعلى الثاني جوهر وصورة باصطلاح آخر كالنفس التي للحيوان وأمّا الفاعلية
فهي التي يكون منها وجود المعلول وهي قد تكون بالذات كالفاعل الصانع للكوز والطبيب للعلاج
وقد يكون بالعرض إمّا لأنه مصحوب بما هو فاعل حقيقة كما يقال الكاتب يعالج فإنّ المعالج بالذات هو لكن من حيث
أنه طبيب وإمّا لأنه فاعل بالذات أمراً آخر يلزمه شيء نسب ذلك إلى الفاعل بالعرض كالمبرّد المنسوب له
سقمونيا لأنه يبرد بالعرض وفعله بالذات استفراغ الصفراء وتبعه نقصان الحرارة ومن هذا القبيل
كون الطبيب فاعلاً للصحة وكون مزيل الدعامة علة لسقوط الحائط فإنّ معطي الصحة مبدأ أجلّ من الطبيب
ومبدأ الانحدار الثقل الطبيعي للسقف ومن ههنا انكشف ما مرّ من أنّ رافع المانع ليس من جملة
العلل الذاتية وكذا الحكم في إحالة النار ما يجاورها ناراً وطرح البذر في الأرض والتكون المقدمات
وسائر ما يشبه هذه الأشياء ما ليست علة بالحقيقة وأمّا الغائية فهي التي لأجلها وجود المعلول

في معنى الموضوع والمادّة

كالعوض

كالغرض المطلوب من الكوز واعلم أنّ المادّة والصورة علّتان بالذات لشخصيّة المعلول والفاعل
والغاية علّتان لوجوده ولا اختلاف في أحد فإنّ كلّ مركّب له مادّة وصورة وفاعل وأمّا أنّ لكلّ معلول غاية
ففيه شكّ فإنّ من الأفعال ما هو عبث لا غاية فيه ومنه ما هو اتفاق ومنه ما هو صادر عن المختار
بلا داعٍ ومرجّح ومنه ما يكون لغايته غاية وللغاية غاية فلا يكون له بالحقيقة غاية كما أنّه لو كان
لكلّ ابتداء ابتداء لكان الجميع أوساطاً فلا ابتداء لها وذلك كالحوادث العنصرية والحركات الفلكية
والنتائج المتزايدة للقياس فلنشرع في بيان هذه الأمور في مباحث البحث الأوّل في العبث وإثبات غاية ما
فاعلم أنّ كلّ حركة إرادية فلها مباد مترتّبة كما وقعت إليه الإشارة آنفاً فالمبدأ القريب هو القوّة
المحرّكة المباشرة لها وهي في الحيوان أن يكون في عضلة العضو والذي قبلها الإجماع والذي قبل الإجماع
هو الشوق والذي قبله الجميع هو الفكر أو التخيّل إذا ارتسمت في الخيال أو في العقل صورة موافقة تحرّكت
القوّة الشوقية إلى الإجماع فإذا تحقّق الإجماع خدمته القوّة المحرّكة التي في الأعضاء فالحركات الإرادية
تتمّ بالأسباب المذكورة فحينئذ إن كانت الصورة المرتسمة في القوّة المدركة هي بعينها الغاية التي تنتهي
إليها الحركة كما إذا انجرّ عن موضع فيتخيّل صورة موضع آخر فاشتاق إليه فتحرّك نحوه وانتهت
إليه حركته وربما كانت غيرها كما إذا اشتاق الإنسان إلى مكان ليلقى فيه صديقاً ففي الأوّل يكون نفس ما انتهت إليه
الحركة نفس الغاية المتشوّقة وفي الثاني لا يكون كذلك بل يكون المتشوّق حاصلاً بعد ما انتهت إليه الحركة
وربما يكون نفس الحركة غاية حقيقية أوّلية للمبدأ القريب كما الذي يكون في عضلة الحيوان لا غاية له غيرها
بخلاف المبادي السابقة عليها إذ ربما كانت لها غاية غيرها تنتهي إليها الحركة كما علمت فإن اتفق أن يطابق
المبدأ الأقرب للمبدأ الذي قبله كانت نهاية الحركة غاية للمبادي كلّها فليست عبثاً وإذا طابقها
الحركة المشتاق إلى التخيّلي دون الفكري فهو العبث ولا يخلو إمّا أن يكون التخيّل وحده هو مبدأ الشوق
أو التخيّل مع طبيعة أو مزاج مثلاً كالتنفّس وحركة المريض أو مع خلق وملكة نفسانية وهي العادة
الفعل بلا روية كاللعب باللحية فيسمّى الفعل في الأوّل جزافاً وفي الثاني قصداً ضرورياً أو طبيعياً

في أنّ لكلّ حركة إرادية مباد على أربع مراتب

في معنى الجزاف والقصد الضروري والطبيعي والعادة

في معنى الفعل الباطل

وفي الثالث عادة ولكلّ غاية لمبدأ من تلك المبادي من حيث أنّها غاية له إذا لم توجد يسمّى الفعل بالقياس
إليها باطلاً وإذا تقرّرت هذه المقدّمات فقد علم أنّ العبث غاية القوّة الخيالية على التفصيل المذكور
فقول القائل إنّ فعل العبث من دون غاية مطلقاً أو من دون غاية هي خير حقيقي أو ظنّي غير صحيح
لأنّ الفعل لا يجب أن يكون له غاية بالقياس إليه فإنّ كلّ فعل نفساني فللشوق مع تخيّل وإن لم يكن
ذلك التخيّل ثابتاً فلم يكن مشعوراً به فإنّ التخيّل غير الشعور به وغير الشعور بأنّه كاللاعب باللحية
والنائم والساهي لا يخلو فعله من باعث لشوق من عادة أو ضجر أو حبّ هيئة عن هيئة أو إرادة
انتقال إلى هيئة أخرى أو حرص القوى لها استراحة تجديد لها فعلاً آخر وذلك من باب حقيقيّة
لا يمكن ضبطها والعادة لذيذة مكنها الانتقال عن الملول والحرص على الفعل الجديد كلّ ذلك مطلوب للقوى
الحيوانية والخير الحقيقي للحيوان بما هو حيوان أو ظنّي بحسب الخير الإنساني فليست هذه الأفعال خالية عن خير
حقيقي بالقياس إلى ما هو كالمبدأ له وإن لم يكن خيراً عقلياً البحث الثاني في بطلان القول بالاتفاق
كان في ذي مقراطيس وجد العالم إنّما هو بالاتفاق لأنّ مبادي وجوده أجرام صغار لا تتجزّى
كانت مبثوثة في خلاء غير متناه وهي متشاكلة الطبائع مختلفة الأشكال دائمة الحركة فاتفق
أن تصادمت جملة واجتمعت على هيئة مخصوصة فتكوّن منها هذا العالم لكنه زعم أنّ تكوّن الحيوان
والنبات ليس بالاتفاق وأمّا انباذقلس فزعم أنّ تكوّن الأجرام الأسطقسية بالاتفاق لما اتفق
على وجه يصلح للبقاء والنسل بقي وما اتفق أن لم يكن كذلك لم يبق والقائلين بالاتفاق احتجّوا منها
أنّ الطبيعة لا روية لها فكيف تفعل لأجل غرض ومنها أنّ الفساد والموت والتشويهات الذبول أيضاً من جملة
ليست مقصودة للطبيعة مع أنّ لها نظاماً لا يتغيّر كأضدادها فيعلم أنّ الجميع غير مقصودة للطبيعة
فإنّ نظام الذبول وإن كان على عكس النموّ لكن له كعكسه نظام لا يتغيّر ونحو لا يتبدّل بل إنّما نظام الذبول
لضرورة المادّة من دون قصد وتوجّه للطبيعة إليه فكذلك نظام النشوء لضرورة المادّة من
دون داع طبيعي ومنها أنّ الطبيعة الواحدة تفعل أفعالاً مختلفة مثل الحرارة يحلّل الشمع ويعقد الملح

تقرّرت م

في أنّ أفعال النائم والساهي تكون بالإرادة مع الغاية فلا تكون عبثاً

البحث الثاني

مذهب ذيمقراطيس وانباذقلس في اتفاقية العالم ... وجوده على سبيل البخت والاتفاق

وهذه

وأسوده وجه القصار وأبيض الثوب ومنها أنّ المطر يعلم جزماً أنه كائن لضرورة المادّة لأنّ الشمس
إذا أبخرت الماء فحصل البخار إلى الزمهرير فإذا برد صار ماء ثقيلاً فنزل لضرورة فاتفق أن يقع
في مصالح فيظنّ أنّ الأمطار مقصودة لتلك المصالح وليس كذلك بل لضرورة المادّة فكذا نقول
في غيره ولنمهّد لدفع هذه الشبهة وأمثالها مقدّمة هي أنّ الأمور الكائنة إمّا دائمة أو أكثرية أو متساوية
بالتساوي كقعود زيد وقيامه أو على الأقلّ إمّا ما يكون على الأقلّ أو على الأكثر فلا يقال إنه اتفاقي
وإيجابيان قد يكونان باعتبار ما ضروريّاً فذلك مثل أن يشترط أنّ المادّة في كفّ الجنين فضلت
عن المصروف منها إلى الأصابع الخمس والقوّة الفاعلة صادفت استعداداً تامّاً في مادّة طبيعية
يجب أن يخلق أصبع زائد فعلم أنه عند تحقّق هذه الشروط يجب تكوّن الأصبع الزائد ويكون ذلك من
باب الدائم بالنسبة إلى الطبيعة الجزئية وإن كان نادراً أقلّياً بالقياس إلى الطبيعة الكلية الإنسانية
فإذا ثبت أنّ الأمر الأقلّي دائم إذا أخذ بشروطه وأسبابه ففي صيرورة المساوي كثيراً أو دائمياً
بالملاحظة شروطه وأسبابه لم يبق ريبة فالأمور التي الموجودة بالاتفاق إنّما هي بالاتفاق
عند الجاهل بأسبابها وعللها وأمّا بالقياس إلى مبدأ الجميع وللأسباب المكتنفة بها فلم يكن شيء منها
اتفاقياً فإنّ من حفر بئراً فعثر على كنز فهو بالقياس إلى الجاهل بالأسباب التي ساقت الحافر إلى الكنز اتفاق
وأمّا بالقياس إلى من أحاط علماً بالأسباب المؤدّية إليه ليس بالاتفاق بل بالوجوب فقد تحقّق أنّ الكلّ
فاعله بالعرض والغايات غايات بالعرض فإذا تبيّنت ما قدّمناه فقد علمت أنّ الاتفاق
غاية عرضية لأمر طبيعي أو إرادي أو قسري ينتهي إلى الطبيعة أو الإرادة فالطبيعة والإرادة أقدم
من الاتفاق لذاتيهما فلم يكونا أولاً لم يقع اتفاق فالأمور الطبيعية والإرادية متوجّهة نحو غايات
بالذات والاتفاق طار عليها إذا قيس إليها وإذا قيس إلى أسبابه المؤدّية إليه يكون غاية ذاتية
له طبيعية أو إرادية فظهر أنّ وجود الأشياء ليس على سبيل الاتفاق وإن كان للاتفاق مدخل في بعض
أفرادها فانسب إلى انباذقلس أو ذيمقراطيس كلاهما باطل وأمّا الجواب التفصيلي عن الشبه المذكورة

في مبحث المطر على مذهب ذيمقراطيس وانباذقلس

ففي الأولى ليس إذا أعدمت الروية عن الطبيعة يلزم أن يكون فعلها غير متوجه إلى غاية ما، فإنّ
الروية لا تجعل الفعل ذا غاية، بل الكلّ فعل غاية مخصوصة يلزم تعدّيها الفعل إليها لأنّه لا تجعل على
حتى لو قد يكون النفس المختارة مستمرّة من خلقها فالأولى عادة الفصاحة لكان يصدر عنها فعله
متشابه على نهج واحد من غير روية كما في الأفلاك، وما يؤيد في الإنسان نفس الروية فعلها
هي لا لاحتياج إلى روية أخرى، وأيضاً الصناعة إذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها إلى الروية
مع أنها ذات غايات بلا شبهة، بل ربّما يكون الروية مانعة كالكاتب الماهر لا يروي في كل حرف
وكذا القوى إذا عاجلت لا يتفكر في كل فقرة، بل إذا ارتاء وتفكر تبلّد في صناعتها فالطبيعة
أيضاً غايات بلا روية مع الكاتب، وقد بيّنّا هذا اعتصام المزالق بأعيص ومبادرة
اليد في حكّ العضو بلا فكر وروية. وفي الشبهة الثانية أنّ الصادر من هذه الكائنات تارة لعدم الفاعل
وتارة لحصول موانع وإرادات خارجة عن مجرى الطبيعة، أما الاعدام فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة
إلى الغاية أن يبلغ إليها، فالموت والفساد والذبول كلّ ذلك لقصور الطبيعة عن البلوغ إلى الغاية المقصودة
وهيهنا شرائط هذا المتوضّع بيانه، وأمّا نظام الذبول فهو أيضاً متأدّ إلى غاية، وذلك لأنّ له سببين
أحدهما بالذات وهو الحرارة، والآخر بالعرض وهو الطبيعة، وللكلّ منها غاية، فغاية الحرارة تحليل
الرطوبات وإفناء المادة الرطبة، وغاية الطبيعة التي في البدن حفظ المادة ما أمكن بإمداد البدل
لكن لا يكون الاستمداد منه أقلّ من المدد الأول فيكون منع الإمداد بسبب نظام الذبول بالعرض
وأمّا الزائدات والتشويهات فهي كائنة لغاية ما، فإنّ المادة إذا فضلت فأمدّها الطبيعة
التي تشتمل عليها لا تهملها فيكون فعل الطبيعة متوجّهاً إلى الغاية وإن لم يكن غاية البدن بمجموعه، ولا
يلزم أن يكون غاية شيء لغيره. وفي الشبهة الثالثة أنّ القوة المحركة لها غاية واحدة هو إحالة
المحرّك إلى مشاكلة جوهرها، وأمّا سائر الأفاعيل كالقطع لعضو الحلّ والتسويد والتبييض
وغيرها فهي توابع ضرورية والضروري من جملة الغايات بالعرض عندهم كما سنعلم، وفي الشبهة

قوله للذبول سببين

الرابعة أنّ ما نقل في سبب المطر معناه بل السبب فيه أوضاع سماوية لحوقها قوابل واستعدادات
أرضية لا انتظام للكلّ، وانفتاح الجرات ونزول البركات فعلى أسباب المجيئة لها غايات دائمية أو أكثرية
في الطبيعة. البحث الثالث أنّ المعطلة قوم ما جعلوا فعل الله تعالى خالياً عن الحكمة والمصلحة مع أنك قد علمت
أنّ للطبيعة غايات، وأنّ فعل النائم والساهي لا ينفك عن غاية ومصلحة لبعض قواه متمسكين بحجج أوهن
من بيت العنكبوت منها التشبث في إبطال العلّة الداعية والمرجح بأمثلة جزئية من طريقي الهارب
والعطشان ورغيفي الجائع، ولم يعلموا أنّ خفاء المرجح عن علمنا لا يوجب نفيه، فإنّ من جملة المرجحات لأفاعيلنا
في هذا العالم أمور خفية عنّا كالأوضاع الفلكية والأمور العالية، ولم يتفطنوا أنه مع إبطال الداعي في
الأفعال الأمر حقيقتها وتمكين للإرادة الجزافية ينقطع سبيل إثبات الصانع فإنّ الطريق إلى إثباته
أنّ الجائز لا يستغني عن المرجح فإذا أبطلنا هذه القاعدة لم يمكننا إثبات واجب الوجود، ومنها قولهم
كون الإرادة مرجحة صفة نفسية لها والصفات النفسية لوازم الذات لا تعلّل إلا الاعتلال كون العلم
عالماً والقدرة قادرة، وهذا أيضاً لأمر لا حاصل له، فإنّ تحقق تساوي طرفي الفعل كيف تخصص أحد الجانبين، والخاصية
التي يقولون بها هذا فإنّ تلك الخاصية كانت حاصلة أيضاً لو فرضنا اختيار الجانب الآخر الذي فرض مساوياً
لهذا الجانب، ومنها قولهم بأنّ الإرادة متخصّصة قبل الفعل بأحد الاختصاصين بأحد الأمرين ثم تعلقت بأحدهما
أمر هنا كافية في اختصاصهم بأنّ المريد لا يريد أي شيء اتفق إذا الإرادة من الصفات الإضافية فلا
يتحقق إرادة غير متعلقة بشيء ثم يعرضها التعلق ببعض الأشياء، نعم إذا حصل تصوّر شيء قبل وجوده
وترجّح أحد جانبي إمكانه يحصل إرادة متخصّصة بأحدهما فالترجيح مقدّم على الإرادة فالحاصل
أنّ المختار متى كانت نسبة الطرفين إليه إمكانية من دون داع ومقتض لصدور أحدهما يكون صدوره عنه
ممتنعاً لامتناع كون المساوي راجحاً فإنّ تجويز ذلك من العاقل ليس إلا قولاً باللسان دون تصديق
بالقلب، فذلك لأنّه هو غاية الإيجاد وهو قد يكون نفس الفاعل كما في الواجب تعالى لأنه تام الفاعلية
فلا احتياج في فعله إلى معنى خارج عن ذاته لكان ناقصاً في الفاعلية ومستعملاً منه بسبب الأسباب

قوله فعل النائم والساهي لا يخرج عن غاية ومطلوبة لبعض قواه

قوله الإرادة من الصفات الإضافية

قوله الاستدلال على أنّ ذاته تعالى غاية للجميع كما أنه فاعل لها

إنّما يكون سبباً أوّلاً لأنّه لا يكون لفعله غاية أعلى من ذاته فالغاية كسائر الأسباب يستند إليه، فإن كان
لفعله غاية غير ذاته فإن لم يستند وجودها إليه لكان خلاف الفرض، وإن استند إليه فالكلام
عائد فيما هو غاية داعية لصدور تلك الغاية حتى ينتهي إلى غاية هي عين ذاته دفعاً للدور والتسلسل
ومقتضٍ هو كون ذاته غاية، وهذا خلف، فذاته تعالى غاية للجميع كما أنّه فاعل لها. البحث الرابع في غاية الكائنات
المتحاقبة لا إلى غاية، اعلم أنّ من جملة الغايات بالعرض هو الذي يقال له الضروري وهو على ثلاثة
أقسام: أحدها الأمر الذي لا بدّ من تقدّم وجوده حتى يوجد الغاية مثل صلابة الحديد للقطع
وهذا ليس بغاية، ومن هذا القبيل الموت، وأمّا لزوم أن الموت غاية نافعة لنظام النوع وللنفس
أيضاً. الثاني ما يكون لازماً للزوم الغاية فيكون في وجوده مع الغاية، مثلاً أنّه لا بدّ من جسم الحديد
للقطع ولكن لا لذاته بل لأنّه لازم الحديد الذي لا بدّ منه. الثالث الذي يكون حصوله مترتّباً
على حصول الغاية كحدوث الحوادث العنصرية عن حركة الأفلاك وغاية حركتها أمر فوقها كما ستعلم
ووجود المطر في هذا العالم من هذا القسم إذا تقرّر ذلك، فنقول: أمّا القول في الحوادث الكائنة
فبه يعلم أنّ الغاية الذاتية للطبيعة المدبّرة للعالم ليس وجود شخص معيّن من النوع، بل الغاية
الذاتية وجود الماهيات النوعية وجوداً تامّاً، فإن يمكن بقاء شخص واحد منها لم يحتج إلى التعاقب
الأفراد فلا يوجد منها إلا واحد كالشمس والقمر، وإن لم يكن ذلك لم يحتج إلى الأفراد المتعاقبة
للنوع لا من حيث كون الكثرة مطلوبة بالذات، بل من حيث أنّ المطلوب بالذات لا يمكن حصوله
إلا معها، فيكون اللاتناهي في الأشخاص غاية عرضية لا ذاتية، فالغايات الذاتية متناهية، فهذا
هو غاية الطبيعة المدبّرة للنوع، وأمّا غاية الطبيعة الشخصية فهي بقاء ذلك الشخص المعيّن ليس
لها غاية غير ذلك، وأمّا الحركة الفلكية المستمرة فالمقصود منها كما سنعرف إخراج الأوضاع
الممكنة من القوة إلى الفعل لتحصيل النفوس التشبّه بالكامل الذي لا يوصله كمال منتظر، وذلك لا
يمكن إلا بتعاقب الأجزاء الجزئية لا جرم صارت الأوضاع المتعاقبة غايات عرضية كحصول الكائنات

قوله الاستدلال على أنّه تعالى لا يكون علة غائية غير ذاته تعالى

في معنى المنفعة

الحكمة القريبة للأفراد

العنصرية كما سمعت، وأمّا المقدمات والنتائج المترادفة فيجاب عنها بأنّ المراد بيانها هي العلة الغائية
أنه لا يجوز أن يكون للفاعل الواحد في فعل واحد غاية بعد غاية إلى لا نهاية، فأمّا أن يكون للفعال
الكثيرة غايات كثيرة فذلك جائز، وهيهنا الكلام في غاية معيّنة وليس للنفس في ذلك الفعل
سوى تلك الغاية فلا تحاكم فيه، واعلم أنّ النظر في العلل الغائية هو بالحقيقة أفضل أجزاء الحكمة
وما ذكر في الكتب كالشفاء وغيره فمنها ما هو كلّه أشياء غير منقّحة لا يتنقح إلا بالكلام المشبع
التحقيقي البالغ بحسب الخوض فيها وتوضيحها في التفصّي عن الشكوك الواردة عليها بقدر الوسع
والطاقة، وقد بسطنا الكلام القول فيها في كتابنا المسمّى بالحكمة المتعالية فليطلب تحقيق الحق من هناك
وما يمكن إيراده في هذا الموضع هو أن نقول: إنّك لو نظرت حقّ النظر إلى العلة الغائية وجدتها
في الحقيقة عين العلة الفاعلية، وأمّا التغاير بحسب الاعتبار فإنّ الجائع مثلاً إذا أكل
ليشبع فإنّما أكل لأنّه تخيّل الشبع فأمل أن يستكمل وجود الشبع، فيصير من حدّ التخيل إلى حدّ الوجود
والعين، فهو من حيث إنّه شبعان تخيّلاً هو الذي أكل ليصير شبعاناً وجوداً، فالشبع تخيّلاً
هو العلة الفاعلية لجعله فاعلاً تامّاً، والشبعان وجوداً هو الغاية المترتبة على الفعل
فالأكل صادر من الشبع ومصدر للشبع لكن باعتبارين مختلفين، فعلم أنّ العلة الغائية
لا ينفك عن الفاعل، والغاية المترتبة على الفعل أيضاً مرجع إليه بحسب الاعتبار كما ذكر، فظهر
أنّ تقسيمهم الغاية إلى ما يكون في نفس الفاعل كالفرح وإلى ما يكون في القابل وإلى ما يكون
في غيرهما كرضا فلان غير مستقيم، فإنّ القسمين الأخيرين يرجعان إلى القسم الأول، وهو ما يكون
في نفس الفاعل، فإنّ الثاني لا يبتغي المحصّل لرضاء إنسان بفعله إلا تحصيل المصلحة
تعود إلى نفسه، سواء كان المراد من الغاية ما يحمل الفاعل فاعلاً أو ما يترتب على الفعل، وكذا
وكذا تقسيمهم إلى أنّ الغاية قد يكون نفس ما ينتهي إليه الحركة، وقد يكون غيره كما ذكرنا إذا لوحظ
أو طلب فرح أو انتفاع يعود إلى النفس إنّما يتصوّر في الحركة الإرادية، ويكون الجواب على الأخير بما ذكره

قوله العلة الغائية عين العلة الفاعلية

في تقسيم الغاية إلى الذاتية والعرضية

ان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض والغايات

بعضهم من ان المراد من الغاية في هذا التقسيم والتقسيم الاخر هو الغاية المترتبة على الفعل في
قد تبين ان الغاية بهذا المعنى ايضا يجب ان يعود الى الفاعل ولو بحسب الظن اذا لم يكن عاريا بل
بان المراد منه ان الغاية بحسب الماهية اما نفس ما انبعثت اليه الحركة او غيرها ثم علم انه قد وقع حق
كلامهم ان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض والغايات ووجد كثيرا في السنتهم انه تعالى
غاية الغايات اما انه المبدأ والغاية وفي الكلام الالهي الا الى الله تصير الامور وان الى ربك الرجعى
المنتهى فذلك بالاعتقاد بحمله على ان المراد من نفي التعليل عن فعله تعالى نفي ذلك بغير الذات او غيره
نحو كذا الا لما سبق من ان تمام الفاعلية لا يتوقف فيها على غيره لكن لا بد من ذلك نفي الغاية
والغرض عن فعله مطلقا فلذلك لم يحمل عليه منظام الخير الذي هو عين ذاته كما حكى علة غائية
في الايجاد فان قلت العلة الغائية كما صرحوا به هو ما يقتضي فاعلية الفاعل فيجب ان يكون غيره
الفاعل ضرورة مغايرة المقتضي للمقتضى قلت كثيرا ما يطلقون الاقتضاء على المعنى الاعم
الذي هو مطلق عدم الانفكاك ثم مسامحة اعتمادا على الفهم المستمد من العلوم كيف وقد تم برهان
لا ضرورة على ان الفاعل يجب ان يكون غير الغاية في الحقيقة فان الفاعل هو ما يفيد الوجود
والغاية ما يفاد لاجله الوجود سواء كان عين ذات الفاعل او امرا منطبقا فانك لو فرضت الغاية
امرا مباينا فذلك لا يوجب فعله اي لكان فاعلا مغايرا فقد علم ان مرادهم من الغاية
التي نفوها عن فعله تعالى هي ما يكون غير نفس ذاته من كمال او مدح او ثناء او ايصال نفع
الى الغير او غير ذلك من الامور التي تترتب على فعله تعالى من دون كمال لتعالى الله عن جانب القدس
واما الغاية التي هي علة بنظام الخير الذي هو عين ذاته فعيانه لما ناديه الحكمة كما اشرنا اليه فهو مما
ساق اليه الفحص والبرهان وشهدت به عقول الفحول واذعان الاكابر والاعيان وقد نص عليه الشيخ الرئيس
في التعليقات بقوله لو ان انسانا عرف الكمال الذي هو واجب الوجود بالذات ثم ما ينتظم
الامور التي جعلها على مثاله حتى كانت الامور على غاية الانتظام لكان غرضه الحقيقة واجب الوجود بذاته

الذي

الذي هو الكمال فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضا الغاية للغرض انتهى ثم نقول كما ان المبدأ
الاول غاية الاشياء بالمعنى المذكور فهو غاية بمعنى ان جميع الاشياء طالبة لكمالاتها ومتشبهة به في تحصيل
ذلك الكمال بحسب ما يتيسر لها فلكل منها عشق وشوق اليه ارادي او طبيعي والحكماء
المتألهون حكموا بسريان نور العشق والشوق في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم وقد صرح الشيخ في عدة
مواضع من كتبه بان القوى الارضية كالنفوس والطبائع لا يحركها الا الحصول على كمال الخارج
ولابد ان كل من لوازم الله تعالى الغاية في تحريكها الموادها على نحو الافضل مايمكن لها التحصيل
لها التشبه بما فوقها كالتحريكات النفوس الفلكية لاجرامها تفاوت انتهى ومن هنا قال
العارف اللبيب ان غاية جميع الحركات من القوى العالية والسافلة في تحريكاتها الى الفاعل الاول
من جهة محبة الاشياء المحركة دون ما تحتها فيكون غاية بهذا المعنى ايضا ولهذا قيل لولا
عشق العالي لانطمس السافل ثم لا يخفى عليك ان فاعل التحريك كالطبيعة الارضية كفاعل الحركة
القوى السماوية وغيرها في ان مطلوبها ليس الحركة في الوجود كالاين مثلا بل غايته ومطلوبه كون
على افضل ما يمكن في حقه كما اشار اليه الفارابي بقوله صلت السماء بدورانها والارض برجحانها
فان قلت الغاية وان كانت بحسب الماهية متقدمة على الفعل لكن يجب ان يكون بحسب الوجود متاخرة
عنه مترتبة عليه فلو كان الواجب تعالى فاعلا وغاية لزم ان يكون متقدما على وجود الممكنات
بالذات ومتأخرا عنها كذلك قلت تأخر الغاية عن الفعل وجودا انما يكون اذا كانت من الكائنات
واما اذا كانت امرا ارفع من الكون فلا يلزم ذلك الغاية في الابداعيات تتقدم عليها وجودا
باعتبارين وفي الكائنات متاخرة عنها وجودا وان تقدمت عليها عقلا فنقول الواجب تعالى اول
الاوائل من جهة كونه علة فاعلية لجميع الممكنات وعلة غائية وغرضا لها وهو بعينه اخر الاواخر
من جهة كونه غاية وفائدة تقصده الاشياء وتشوق اليه طبعا وارادة لانه الخير المحض والمعشوق
الحقيقي فهو بالاعتبار الاول نفس ذاته وبالاعتبار الثاني في صدور الاشياء عنه على الوجه الاكمل

ما ينبغي والجمع ما يمكن من المصالح سواء كانت ضرورية كوجود العقل للانسان ووجود النبي للامة او
غير ضرورية ولكنها مستحسنة كانبات الشعر على الحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين ومع ذلك
فانه عالم بكل شيء جلي لا يعزب عن علمه شيء كما يحكى كيف عنايته كل علة لما بعدها كامر بسلطها هنالك
من ان الاجزاء ان يجعل علة الاوضاع لا ان تستكمل بعطايا الاباء العلوية لا ان يقصد بفعلها لاجل المعلول
وان كانت تعلمه وترضى به فكما ان الاجسام الطبيعية من الماء والنار والشمس والقمر انما تفعل ما يفعلها
من التبريد والتسخين والتنوير لحفظ كمالاتها الا لانتفاع الغير منها ولكن يلزمها انتفاع الغير بها
كما قيل وللارض من كاس الكرام نصيب وكذا مقصود كذلك الممكنات في تحريكاتها ليس الا نظام العالم
السفلي الجاري كالماء من طاعة الله تعالى والتشبه بالمبدأ الاقصى ولكن يترتب منها نظام ما يلي دونها على ما قيل
في الفرس عالم بجز وشد الا الاهرست غافل بكان كه دشمن استاو يا دوست ودريا محيط خروشت
من جهة ارد جنس كه اين كشاكشي با او است ثم ان الواجب تعالى ايضا من تعقله لذاته الذي هو
مبدأ كل خير كما لحصول الممكنات على الوجه الاكمل ثم ما انتظام الاقوم فيه اللوازم هي غايات عرضية ان
اريد بالغاية ما يقتضي فاعلية الفاعل ذاتية ان اريد بها ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا لا عرضيا
كوجود مبادي الشرور ضمنا في الطبائع الهيولانية فان قلت مضاها اللوازم مع ملزومها ما تها التي هي كون
تلك المبادي على كمالها الاقصى يجب ان يكون متصورة لتلك المبادي على كمالها الاقصى يجب ان يكون متصورة
لتلك المبادي ما متصورا بالذات او بالعرض مع ان المبادي بعضها طبائع جمادية لا شعور لها اصلا
بالنسبة اليه قلت نفي الشعور عنها مطلقا مالا سبيل لنا اليه بل الفحص والبرهان يرجحانه فان الطبيعة
لو لم يكن لها في افاعيلها مقتضي ذاتي لما فعلته واذا لم يكن لمقتضيها وجود الا خيرا فلم يخل من الشعور
الا ان هو مستلزم لنحو من الشعور وان لم يكن على سبيل القصد والرؤية بل لحو عنه كما في القران المجيد
وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم فان قلت قد يستدل من جهة احكام الفعل واتقانه على
رؤية الفاعل وقصده فكيف يكون افاعيل المادي الذاتية على سبيل القصد والرؤية قلت هذا انما

تقتضي حفظ كمالاتها الاولية وشوقها الى تحصيل ما يفقدها من الكمالات الثانوية لتتشبه بمبدعها
بقدر الامكان فقد علمت الفرق بين الغاية الذاتية والعرضية فان قلت لما تبين ان كل فاعل
يفعل لغرض غير ذاته فهو فقير الى ذلك الغرض مستفيض محتاج الى ما يستكمل به والكامل يجب ان يكون
اشرف واعلى منه فغرض الفاعل يجب ان يكون ما هو فوقه ان كان بحسب الظن فليس الفاعل غرض فادون
ولا القصد لاجل معلوله فان الكامل لا يقصد معطيا لوجود ما هو اكمل منه وهو محال لا يمكن ان يحقق بعض
المعلولات على حسب الغرض فاسد كحصول الصحة من قصد الطبيب في معالجته تحصيل تدبيره ايام
لحصول الصحة فقد استفيدت الصحة من قصد ايامه وكونها غرضا له في تدبيره قلت قصد الطبيب
ليس مفيد الصحة بل انما يفيدها سبب اجل من الطبيب وقصده وهو واهب الخيرات على المواد حين استعدادها
والقصد لعلها الى المادة لا غير المفيد وانما ارض من القاصد القاصد يكون فاعلا بالعرض لا بالذات
فان قلت كثيرا ما يقع القصد الى ما هو اخس من القاصد ثم ما هو خيرا ما على سبيل الغلط والخطا وما
لان الفاعل ان كان في ذاته اشرف مما قصد لكن بحسب الظن المراد وما التي هي في الحقيقة
يوجب القصد الى الغرض الخسيس يكون المقصود اشرف منه فان قلت اذا لم يكن للواجب غرض في الممكنات
وقصد الى منافعها كيف يحصل منها الوجود على غاية من الاتقان ونهاية من التدبير ثم احكام وليس الا
انكار الاثار العجيبة والمنافع الحسنة الحاصلة في اجزاء العالم على وجه يترتب عليه المصالح والحكم كما يظهر للمتامل
في ايات الافاق وما نشرت منافعها التي بعضها بينة وبعضها مبينة وقد دلت عليها الحكمة كوجود
الحاسة للاحساس ومقدم الدماغ للتخيل ووسطه للتفكر ومؤخره للتذكر والحنجرة للصوت والخيشوم
للاستنشاق والاسنان للمضغ والرئة للتنفس والبدن للاعضاء والنفس لمعرفة الباري جل ذكره
الى غير ذلك من منافع حركات الافلاك واوضاع مناطقها ومنافع الكواكب سيما الشمس والقمر مما لا يخفى
بذكره الالسنة والادراك قلت لما كان الواجب تعالى وان لم يكن من فعله غاية غيرها به ولا لمية مصلحة من المنافع
والمصالح التي نعلمها او لا نعلمها وهي اكثر بكثير مما نعلم لكن ذاته ذات لا يحصل منه الاشياء الا على اتم

ما

... تمّ ... نقلت ... بخط ... الثالث الخضر ... ولا يخفى ... غرة شهر رمضان المبارك سنة ١٢٦

من لا استعداد له بخاطبة الجمهور من قصرت افهامهم من ادراكات الغايات الحقيقية وبادي
وقد تراه للكل فعل غاية وثمرة سواء كان مع الروية او بدونها هذا فقد يتوهم من تضاعيف
ما ذكرنا ان المبدء الاول هو الذى منه ابتداء الامر واليه ينساق الوجود وانكشف انه هو الغاية
القصوى بالمعنيين كما انه الفاعل والعلة الغائية للكل والفرق بين المعنيين بوجهين احدهما
الذاتية والعرضية والاخر بحسب الوجود العينى للغاية والتحقق العرفانى لغيره فهو الاول بالاضافة
الى السير الصاعدين اليه فانهم لا يزالون يرحلون من منزل الى منزل الى ان ينتهى الى الملك الحق
فيكون ذلك اخر السفر فهو اخر ما يشاهد اول الوجود والله عزّ وجلّ حيث اينما تاتيه
وجود العالم بالمعنى الثانى قال كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فدلنا على انه الغاية القصوى
لوجود العالم معروفا كما انه الفاعل والعلة الغائية لوجود الكل ودلنا على بعض الغايات المتوسطة
بقوله لولاك لما خلقت الافلاك فالغاية الاخيرة بالمعانى الثلاثة لوجود العالم انا هي وجودها لى
ولقاء الاخرة لذلك بني العالم ولاجله نظم النظام واليه ينساق الوجود الا الى الله تصير الامور
ثم اعلم ان المص ذكر من احكام العلة مسئلتين احديهما ان العلة الفاعلية متى كانت بسيطة لا تركيب
فيها اصلا سواء كان بحسب الخارج او بحسب العقل فاذا كانت ذاته بحسب حقيقتها البسيطة علة لشيء
كانت ذاته محض علة ذلك الشيء بحيث لا يمكن تحليلها الى ذات وعلية لتكون عليتها لا بنفسها من حيث
بل بصفة زائدة او شرط او غاية او وقت او غيرها ان علا يكون مبدع بسيطا لمبدعا ما اذا ما المقال
البسيط ان حقيقته التى بها يتحقق هذا انه هو بعينه كونه مبدعا لغيره وليس ينقسم الى شيئين باحدهما
يتحقق هذا انه وبالاخر حصول شيء اخر عنه كما ان لنا شيئين نتجوهر باحدهما وهو النطق ونكتب بالاخر
وهو صنعة الكتابة فاذا كانت العلة بسيطة بهذا المعنى استحال ان يصدر عنها اكثر من الواحد
لان ما يصدر عنه اثنان فهو مركب لان كون الشيء بحيث يصدر عنه ذلك الاخر لا محالة
تعقل كل منهما من الاخر هذا الحد كاف في المط على احتمال ما لا حاجة اليه فيجمع هذين المفهومين

او

هذا الاثر غير كونه بحيث يصدر عنه م

او احدهما ان كان داخلا في ذات ذلك المصدر لزم التركيب في ذاته بوجه من الوجوه
وان كانا خارجين كان مصدرا لهما لكان الذات مصدرا لهما اى للمفهومين والا لم يكن الذات
وحدها مصدرا للاثرين والمفروض خلافه فكونه مصدرا لهذا المفهوم غير كونه مصدرا لذلك
المفهوم وننقل الكلام اليهما فينتهى لا محالة لامتناع التسلسل الى ما يوجب التركيب الكثرة في
الذات والتفصيل ان يقال لا لهما اما خارجان او داخلان او عين او احدهما خارج والاخر داخل
او عين او احدهما عين والاخر داخل اما الكل فى الصفة والثانى محال والخامس التسلسل والرابع
والسادس التركيب مع الثالث لا مر بسيط بحيثيتان مختلفتان ... والتسلسل والتركيب والباطل
ان يلزم من لفظ المصدرية واشباه المر الاعتبارى الاضافى الذى لا يتحقق الا بعد شيئين
لظهور ان ليس الكلام فيها بل في كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول فانه لا بد ان يكون للعلة خصوصية
بحسبها يصدر عنها المعلول المعين دون غيره وهى التى يعبر عنها تارة بالمصدر ومرة بالمصدرية
وطورا بكون العلة بحيث يجب عنها المعلول وذلك لضيق الكلام عما هو المرام حتى ان الخصوصية ايضا لا يراد
بها المفهوم الاضافى بل امر مخصوص له ارتباط ما يتعلق بالمعلول المخصوص ولا شك في كونه موجودا ومتقدما
على المعلول المتقدم على الاضافة العارضة لها ومن ههنا يندفع الايراد على الحجة المذكورة تارة بان المصدرية
امر اعتبارى لا تحقق له في الاعيان فلا يلزم ان يكون معلولا لاخر او جزءا لفاعل وتارة بان المصدرية
لو كانت متحققة فى الخارج لم يكن الفاعل واحدا محضا فيتى بل العلة لانه اذا صدر عنه شيء فقد
تحققت هناك مصدرية مغايرة لها منافية لوحدته الحقيقية وتارة بانه لو تحققت المصدرية
لزم تكثر المعلولات بل تناهيها لانا اذا صدر عن الواجب شيء فان مصدريته بعدما يكون خارجة
لا يجوز ان يكون معلولا لامر اخر بل يكون معلولا للواجب صادرا عنه فيتحقق مصدرية اخرى
بالنسبة اليه وتسلسل هذا الا انك قد علمت ان المراد من المصدر ومن المصدرية احقيقى هو
العلة بحيث يصدر عنها المعلول ولا منافية لها اذا للمعنى الاضافى الذى يعرض لها اخيرا يكفى في تحقق ذات
المعلول م

لا مر فرض شيئا احدها العلة وا اعترض ايضا بانه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يسلب عن الواحد
اشياء كثيرة كسلب الحجر والشجر عن الانسان وان لا يتصف باشياء كثيرة كاتصاف زيد بالقيام والقعود
وان لا يقبل اشياء كثيرة كقبول الجسم للحركة والسواد لان مفهوم هذا مغاير لمفهوم ذلك فكما ان الامر
والقابلية فيلزم اما التركيب واما التسلسل والجواب ان سلب الشيء عن الشيء واتصافه به وقابليته
له لا يقتضى الواحد من حيث هو واحد بل يستدعى كثرة تحققها او اعتبارا ان تحقق فان السلب
يفتقر الى مسلوب ومسلوب عنه يتحققان ولا يكفى ثبوت المسلوب عنه فقط وكذا الاتصاف يفتقر الى
صفة والقابلية الى قابل ومقبول بخلاف المصدر بالمعنى المذكور اذ يكفى فيه نفس ذات العلة
المتقدمة فاذا صدر عنها شيئان احدهما لزم تعدد الخصوصية ذات العلة وان كانت علة لا لذاتها
بل بحسب حالة اخرى فتلك الخصوصية حالة يعرض لها فلزم تعدد الجهات انما يكون عند تكثر المعلولات
واما عند صدور الواحد فلا يلزم ذلك بل قد يكون ذات العلة نفس الخصوصية وكتب الشيخ الرئيس
الى بهمنيار لما طالب عنه البرهان على هذا المطلب ان كان الواحد الحقيقى مصدرا الامرين كا و ب مثلا
كان مصدرا الاول ليس ا فلزم اجتماع النقيضين قال الامام الرازى فى المباحث المشرقية
نقيض صدور ا لا صدور ا لا صدور لا ا اعنى صدور ب كما ان الجسم قابل الحركة والسواد
والسواد ليس بحركة فيكون الجسم قابل الحركة وما ليس بحركة فلا يلزم التناقض ... ثم كتب
الشيخ فقد نص على هذا فى قاطيغورياس الشفا نقيض وليس قولنا ان فى الخمر رائحة وليس فيه رائحة
هو قولنا فيه رائحة وفيه ما ليس برائحة فان فى الماء كلاهما لا يجتمعان فى الثانى يجتمعان ثم قال ومثل
هذا الكلام فى السقوط اظهر من ان يخفى على ضعفاء العقول فلا ادرى كيف اشتبه على الذين يدعون
الكياسة والعجب من يضيع عمره فى تعليم المنطق ويقعيد بكون كل الة عاصمة لذهنه عن الغلط ثم لما جاء
الى المطالب الاشرف غرض عن ... الغلط الذى يضحك منه الصبيان اقول ان ما ذكره يدل
دلالة على ان هذا الجليل الذى قد صحح ما تصور معنى الواحد وكونه مصدر الشيء وان مثله كما قال الشيخ

فيمن

هذا ايضا ... الامام على الشيخ انتهى كلامه

فيمن ادعى انه يتكلم بالمنطق مع قدوة الحكماء ارسطاطاليس وهو واضعه ان هذا الرجل
يتمنطق على المشائين منها انه يتمنطق على مثل الشيخ الرئيس فاضل الفلاسفة الى هذا لك
من غيا وضلال لا وحمقا وسفاهة فانا قد قررنا ان المصدرية بالمعنى المذكور نفس خصوصية
العلة البسيطة والمهية من حيث هى ليس الا هى فاذا كان البسيط الحقيقى مصدرا الامثلا ولما
ليس ا كانت مصدريته لما ليس ا غير مصدريته لا التى هى نفس ذاته فيكون ذاته غير ذاته ثم قال العلامة الدوانى
ان تتميم كلام الشيخ ان صدور لا ا ليس صدور ا فيه صدور ا فاما ان اتصف بصدور لا ا فقد اتصف بالصدور
لا ا فاذا كان له حيثيتان جاز ان يكون متصفا من حيثية بصدور ا ومن حيثية اخرى بلا صدور
من غير تناقض اما اذا لم يكن له الا حيثية واحدة لم يصح ان يتصف بها اللزوم التناقض وتفصيله
ان اتصاف الشيء بامر ولا اتصافه باخر فهو من حيث لا تناقض بذلك الشيء لا يتصف بالاخر لا يجوز
اجتماعهما من حيثية واحدة وفيه بحث لانا اما اولا فلان اجتماع النقيضين فى ذات واحدة مستحيل
سواء كان من جهتين او من جهة واحدة وشرط التناقض وحدة الجهة ولم يشترط احد كون الموضوع
واحدا حقيقيا واما ثانيا فلان التناقض باجتماع كل مفهومين متنافيين كالسواد والحركة فى موضوع
واحد كالجسم من جهة واحدة لم ... خلاصة الدليل فيه فلزم كون الاتصاف بها تناقضا ولم يقل به احد اما
ثالثا فلان تقابل المعانى المصدرية والروابط من المفهومات التى من شانها الحمل على الذوات بتمامها
لا بمادة انما يعتبر بحسب هذا الحمل فنقيض صدور الشيء عن العلة رفع صدوره عنها لا الصدور كا ا ان
نقيض وجود الشيء اعنى كونه موجودا عدمه لا لا وجوده وان كان كل من اللاصدور واللا وجود نقيضا
لنفس الصدور والوجود لكن لا ضير فى اتصاف الموضوع بهما على هذا الوجه لانهما ليسا نقيضين بحسب الحمل
المذكور اقول لا يخفى على البصير المحقق والذكى المدقق ان هذا غير وارد على ما حررناه للحجة وحققناه بالعدول
من انه ليس المراد منه المعنى الاضافى المصدرى بل هو عبارة عن نفس ذات العلة البسيطة ثم انه قد
عورضت الحجة المذكورة بان يجب الاول انه كما يصدق على العلة انه مهية وجود ضرورة كونه

الحمد والمجد لله ... علي ابن ...

امرا موجودا وكل منهما معلول فيكون الصادر عن كل علة حتى الواحد الحقيقي متعددا واجيب بانا لا نسلم
كون الوجود والماهية متعددا في الخارج لما تحقق من ان زيادته عليها في التصور فقط ولو سلم فلا نسلم ان
كلا منهما معلول بل المعلول اما على راي المشائين فهو الوجود واتصاف الماهية به واما على راي الاشراقيين فهو الماهية
لا غير الثاني فانه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لصدر عن المعلول **الاول الا واحد** هكذا الثاني فيلزم ان
هكذا الثالث ههنا فيكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم من كل موجودين فرضا ان يكون بينهما
علاقة العلية والمعلولية ويلزم منه امتناع وجود كل فرد من نوع واحد لحصرها او سره علية بعضها لفراد
لبعض اخر من غيرها في المواطئ وجميع ذلك ظاهر البطلان واجيب بان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المعلول
مع وحدته بالذات كثرة الجهات والاعتبارات على ما يجيء بيانه ولما كانت هذه الجهات والاعتبارات
ليست علة مستقلة بل شروطا وحيثيات يختلف بها احوال العلة الموجدة اعترض بانه لو كفى مثل هذه
الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة فذات الواجب تعالى يصح ان يجعل مبدأ للكثرات باعتبار
ما له من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك فيحكم بان الصادر كلا من
لكل واحد واجيب بان السلوب والاضافات لا يعقل الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير
لكان دورا واعترض بان تعقلها انما يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته والمتوقف عليها ثبوت الغير
لا تعقله فلا دور واجيب بان المراد لا يصح الحكم بالصدور باعتبار السلوب والاضافات في نفس الامر الا بعد ثبوت الغير
ضرورة اقتضاء السلب مسلوبا والاضافة منسوبا فلا يصح الحكم باستناد ثبوته اليها للزوم الدور الثابت
ان النقطة الوهمية مركز الدائرة مبدا محاذيات للنقط المفروضة على المحيط لجزئياته المحاذاة امر اعتباري
لا تحقق له في الخارج فلا يكون معلولا لشيء ولو سلم فمحاذاة النقطتين اضافة قائمة بهما او بكل منهما
اضافة قائمة فلا يكون فاعلا للمحاذيات على ما هو المتنازع فيه ولو سلم فاختلاف الحيثيات ظاهر
لا مدفع له كما ان الوحدة المعينة اذا اخذت مع وحدة اخرى حصلت الاثنينية لتلك الجملة
الجملة ثم اذا اخذت مع وحدة اخرى حصلت الاثنينية الاخرى فيلزم من تغاير الجهتين ان يكون

الوحدة المأخوذة فيهما جميعا اثنين اول في هذه الخاصة والوهن بمنزلة الثالث بل اضعف الكل منه
كالاخفى والاشتغال بجواب امثال هذه الشبهات تضييع للاوقات من دون فائدة فان قائلها اما
لا يقدر على ادراك كونها بسيط الجهة باطلة فلا علاج له في فصل عن اثباته او نفيه او يعلن على سبيله
الجدال والمراء حبا للرفع والرئاسة وانكار القسطاس للفلسفة تقربا الى الجهلة **المسئلة** الثانية
ما اشار اليها بقوله **ونقول ايضا ان المعلول يجب وجوده عند وجود علته التامة اعني تحقق**
جملة الامور المعتبرة في تحققه والمراد بالامر الذي لا يخرج عنه شيء يتوقف عليه المعلول فالتغيير للمعلول
للعلة البسيطة لا يقال الا بشرط في تأثير العلة فلا يحقق علة بسيطة لانا نقول الامكان ما خوذ في
جانب المعلول لانه من مصححات المعلولية فانا اخذنا شيئا ممكنا لم نطلب له علة لان ذلك اعتراف بتركيب
العلة فان اجزاء المعلول اجزاء للعلة التامة بل لانا نقول الامكان من الامور العقلية التي لا تحصل لها
في نفس الامر فانه عبارة عن كون الشيء بحسب ماهيته بحيث لا يقتضي الوجود ولا العدم فهو في ذات الممكن كافية
في صدق هذا المعنى السلبي ولا شك ان الصادر عن الفاعل ليس الا ذات المعلول فالامكان ينتزع منه كالشيئية
ونظائرها الا الذات من حيث الامكان كما انه ليس الصادر عنه مجموع الذات والشيئية والمفهومية والمباينة
العلة مع ان جميعها معتبرة في المعلول بمعنى ان ما لا يكون شيئا ولا مفهوما ولا مباينا للعلة لا يمكن صدوره
عنها لكن هذه امور عقلية لا يتوقف وجود المعلول عليها **لانه لو لم يكن واجبا لوجود فاما ان يكون**
ممتنع الوجود وهو محال والا لما وجد والمقدر وجوده **والا لم يكن العلة علة او ممكن الوجود**
فلا علينا اما ان يتساوى جانبا وجوده وعدمه فيكون حاله مع تمام العلة كحاله لا معها فلم يكن ما فرضنا علة
تاما **فلا تكون جملة الامور المعتبرة في وجوده حاصلة وقد فرضناها حاصلة هذا خلف**
واما ان يترجح احد الجانبين من غير ان يصل الى مرتبة الوجوب فهو يستلزم مرجحية مقابلة المستلزمة
لامتناع المستلزم لوجوب ذلك الطرف فان قلت هذا منقوض اجمالا فانه لو صح ما ذكرتم لزم
وجوب حصول في الممكن لان مساواته للاخر يستلزم استحالة الاخر لاستحالة وقوع احد المتساويين من دون

بقوله واستحالته مستلزمة لوجوب ذلك الطرف واما تفصيلا فلانا لا نسلم ان امتناع احد الطرفين
يستلزم وجوب الطرف الاخر والمستدل ان كلا الطرفين ممتنع في صورة التساوي قلت اما في الاول
فلان معنى الامكان الذاتي ليس تساوي نسبتي الوجود والعدم في الواقع لامتناع ارتفاع النقيضين او اجتماعهما
في نفس الامر بل الممكن لا يكون فيها الا مع احد الطرفين فالامكان الا اشارة الى الاعتبار العقلي بحسب مراتب
الماهية الامكانية اي اعتبارها من حيث هي من دون اعتبار امر معها وهذه الحالة للماهية اولا تستحقها
للوجود والعدم التي يعبر عنها بالامكان ليست ثابتة لها في نفس الامر بل في مرتبة الماهية الملحوظة بذاتها
مع قطع النظر عن علتها وان كانت هذه المرتبة ايضا من مراتب نفس الامر لكون الواقع اوسع من تلك المرتبة
والامكان مفهوم سلبي يتحقق السلب في مرتبة من الواقع لا يوجب تحققه فيه فلا حاصل ان الممكن بوصف كونه
غير موجود في الواقع فاندفع النقض لان مادته غير متحققة واما في الثاني فلان امتناع طرف
لو لم يستلزم وجوب الطرف الاخر لكان جائز الارتفاع فيلزم اما ارتفاع النقيضين ان وقع ارتفاع
او جوازه ان لم يقع مع كونهما جائزا وكلاهما مستحيل لان امكان المستحيل مستحيل كوقوعه **فان ان**
المعلول يجب وجوده عند تحقق العلة التامة فهذا الوجوب الحاصل للمعلول هو الوجوب بالغير
فلا ينافي الامكان الذاتي المنافي للوجوب بالذات **فيكون واجبا بغيره ممكنا بالذات** بل الواجب
بغيره لا يحتمل الا ان يكون ممكنا بالذات **لانا لو اعتبرنا ماهيته من حيث هي لا يجب لها الوجود**
والا لزم كونه واجبا بنفسه وبغيره فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي تحصيل الحاصل
ولا العدم والا لزم اما تخلف مقتضى الذات واما اجتماع النقيضين وقد يبرهن على ان كل
الممكن صدق قسمته عليه بالشرائط فان كلا من الواجب بالذات والممتنع بالذات لا يجوز ان يجب او يمتنع
بالغير كما علمت والا ان يكون بالغير ايضا لاستلزامه اما توارد العلتين او التناقض او تخلف مقتضى
الذات **هداية** ينبه لها ما غلب على اوهام العوام من ان تأثير العلة لا يجوز ان يكون حال الوجود لاستلزامه
لزوم تحصيل الحاصل **كون الشيء موجودا لا ينافي تأثير العلة الفاعلية فيه لان الشيء اذا كان**

معدوما ثم يوجد فاما ان تصف العلة بكونها مفيدة لوجوده حالة العدم او حالة
الوجود او في الحالتين جميعا لا جائز ان يفيد وجوده حالة العدم او في الحالتين جميعا
والا لزم اجتماع الوجود والعدم هذا خلف فاذن تفيد وجوده حالة وجوده
الفاعل مع لحوق فلا يلزم تحصيل الحاصل بالمعنى الذي هو محال لان تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل
ليس بمحال انما المحال تحصيل الحاصل بتحصيل اخر غير ما فرض انه حاصل به ابتداء واعلم انك لما ايقنت
انه كلما وجدت العلة بجميع جهات التأثير وجب المعلول ضرورة لزم بحكم عكس النقيض انه كلما انتفى المعلول انتفت
العلة اما بتمامها او ببعض جهات تأثيرها واما اذا انتفى معه الممكن فيفتقر الوجود علته وعدمه الى عدم علته
فيظهر ان العلة التامة في الممكن بحسب وجوده وعدمه امر واحد يجب بوجوده وجوده وبعدمه عدمه
اما عدمه السابق فبعدمه في السابق واما عدمه اللاحق فبعدمه في اللاحق فظهر ان كل علة مقتضية فهي
مع معلولها لكن كثيرا ما يقع الاشتباه من اهمال الحيثيات او عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض
قيل ان الفاعل قد يتقدم على المعلول فليس كذلك لان الفاعل بما هو فاعل بل فاعليته باعتبار اخر غير الجهة التي بها
يكون فاعلا والغلط الذي نشأ من الاوهام العامية في عدم وجوب كون العلة مع المعلول حيث وجد
الابن بعد الاب والبناء بعد البناء والحرارة بعد النار انما نشأ من اخذهما العرض بما
ما بالذات فان البناء حركاته علة لحركات اللبنات ما تحقق تلك الحركات علة لاجتماع مادة وذلك
الاجتماع علة لشكل ما ثم انحفاظ ذلك الشكل فما يوجبه طبيعة اللبن من الثبات على نحو من الاجتماع
وكذا الاب علة لحركة المني الى الرحم واما تصويره حيوانا وبقاؤه حيوانا فعلته واهب الصور وكذا
النار ليست علة للحرارة في الماء وحالة الحرارة فبالفعل الذي يكسو العناصر صورها وقد برهن على
علة كل جسم امر عقلي بالضرورة كما اشير اليه في مبحث الملازمة بين الهيولى والصورة وكيف يكون نار علة
لوجود نار اخرى متحد باحق بالتقدم من نار اخرى بالجملة فكل نوع متفق الافراد في المعنى النوعي لم يكن
لواحد من وجود علة خارجة عن النوع فقد ثبت ان العلل السابقة ليست عللا بالذات فهي معدات

ومعينات وبالجملة علل العرض فالفاعل الحقيقة مبدأ الوجود وغيره كما في عرف الالهيين واما ما
يطلق عليه الفاعل في الطبيعيات ثم لا يفيد وجود غير التحريك فقد دريت انها معدة وليست علة بالذات
فالجسم لا شتماله على الهيولى التي هي محض القوة والاستعداد لا يكون علة للوجود والتحصيل وكذا الصورة
اذ لا وجود لها من دون الهيولى ولا ايجاد موقوف على الوجود فلو كان الجسم وصورته علة لوجود شيء
لكان العدم مفيدا للوجود فلا استقلال لهذه الاشياء في الايجاد بل الحق ان نسبة الايجاد والجعل
الى حقيقة فهو يكون لا مدد علوي وانما هي روابط للوجود ومصححات وشرائط ومعدات ومما يشتمل ضبط
العلة من الوجود بجنبه يكون او كمل من المعلول لما عرض لضعف وجوده لا يكون علة لوجود الجوهر ولا
المركب علة للبسيط لتقدم البسيط عليه فلا يكون جسم علة لعقل او نفس ولا الجسم علة للعقول ولا
المتعلق علة للمفارق فهذا ما استقر عليه راي الحكماء وقد اشتهر من الفلاسفة الاقدمين ان المؤثر
في الوجود مطلقا هو الواجب تعالى والفيض كله من عنده وهذه الوسائط وان كانت عقولا فعالة كالآلات
والشروط التي لا بد منها في ان يصدر الكثرة عنه تعالى فلا دخل لها في الايجاد بل في الاعداد وربما استدل
عليه بعضهم بان حاصل ان الذي هو بالقوة سواء كان عقلا او جسما لا يفيد وجود الاصلا والا لكان المعدوم الذي
هو القوة اشترط في اخراج الشيء من القوة الى الفعل فيكون العدم جزء علة الوجود وهو محال وهذه
الحجة وان تمسك بها القوم لكن يرد عليها امور احدها ان الامكان المعبر عنه بالقوة ان كان امرا ثابتا للممكن
الوجود باعتبار ذاته لكنه غير ثابت له في نفس الامر انما الثابت له فيها هو الفعلية والوجوب بتحصيل
الفاعل اياه وهذا الاعتبار وان كان في مرتبة من مراتب الواقع لكن لا يجب اتصاف الموجود في الواقع بما
علمت ان الواقع اوسع من تلك المرتبة وثانيها انه سلمنا كون الامكان صفة ثابتة للممكن في الواقع لكن لا يلزم
من ذلك انه اذا كان فاعلا لشيء يكون فاعلا له بحيثية كونه ممكنا بل الفاعلية له من جهة وجوده كما ان
ثبوت اللونية للجسم مثلا لا مدخل له في تحريكه واحساسه ولو سلم ان فاعليته لا يحصل الا بامكانه لكن لا يلزم
كونه جزء المفيد للوجود بل انما يكون شرطا وخارجا كما ان مدخلية الهيولى في تاثير الصورة عندهم كذلك

ان يكون لما تاثيرا انما هو للتعيين وخلع الصورة وتخصيص اثرها بها والا لان يكون المادة هي الفاعلة الغريبة
كيف ولو لم يكن عندهم مدخلية للامكان ولو شرطا لانتقضت قاعدتهم في صدور الكثرة من العقول
بواسطة جهة الامكان والوجوب وعدم تعدد طريق المخلص وساطة الامكان وثالثها ان الامكان وان كان صفة
ثابتة للممكن لكن ليس ذات الممكن وحقيقته محض حيثية الامكان حتى لا يكون لها حيثية اخرى سوى كونها ممكنا
وخصوصا عند المشائين القائلين بان الوجود العارض للماهيات متخالفة الحقائق المشتركة في
مفهوم شامل عرضي لها فكيف لا يرد من نفي وساطة الامكان نفي وساطة الوجود فلا يمكن التمسك في
اثبات هذا المطلب الشريف بتلك الحجة الضعيفة واما ما ذكره صاحب الاشراق في حكمتها كل متقلد لمبادي الجواهر
العقلية وان كانت فعالة الا انها وسائط وجهة الاول هو الفاعل وكما ان النور القوي لا يمكن
النور الضعيف من الاستقلال بالافادة فالقهر القاهرة الواجبية لا تمكن الوسائط لوفور فيضه
وكمال قوته وفي حكمة الاشراق بعدله وكمال حضور استقلال المنير الناقص بالتاثير في مشهد نور فيض
دون غلبة التام عليه في نفسه الى ان التاثير منه بلا نور هو الغالب على كل واسطة والحاصل ان الجواد
التام على كل فيض فهو الخلاق المطلق مع الواسطة ودون الواسطة ليس في شانه شان اوجب ان لا
في القوة والمتانة اقوى من الحجة السابقة عند العالم نقيا عن حكماء الفرس والاقدمين بل يمكن
تقريره بقواعد اشراقية لكن بحسب ظاهر الافاق على لا يجوز التعويل عليه والاكتفاء في اسلوب
المباحثة والمناظرة ولنا بفضل الله ورحمته برهان حكمي على هذا المقصد الذي يقوم قواه
وكتابنا المسمى بالحكمة المتعالية فصل في الجوهر والعرض كل موجود فاما ان يكون مختصا بشيء
سار فيه اي منقسما بانقسامه او لا يكون فان كان الواقع هو القسم الاول فالشيء الساري
حال والمسرى فيه محل وقد فصلنا الكلام في تفسير الحلول فتذكره ولا بد ان يكون لاحدهما
حاجة الى صاحبه في الوجود والا لما امتنع الحلول بالبديهة فلا يخلو اما ان يكون المحل محتاجا
في الوجود الى الحال فليسم المحل هيولى والحال صورة او بالعكس فليسم المحل موضوعا والحال عرضا

ان حقيقة العلم وجدت في الذهن بحيث يكون العلم وفيلزم ان يكون حقيقة واحدة من مقولتين
منكدا لشيء من سائر الاشكالات من لزوم كون الذهن متصفا بالحرارة والبرودة واجتماع الضدين واتصاف
النفس بصفات الاجسام وحصول الثمرات الحاصلة في العقل عند تعقلها الكلية وفي الخيال عند تخيلها
جزئية لان محصل هذا التحقيق ان العلم من مقولة الكيف دائما بالذات لكنها جنسه ومفهوم المعلوم
متحد في الذهن ومن تلك المقولة بالعرض كما ان زيدا من حيث ذاته من مقولة الجوهر ومن حيث انه
ابيض من مقولة المضاف وقد ذهب المحقق الدواني في تعليقاته العبارات القدماء ان العرض والعرضي
متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار فان الابيض والبياض واحد بالذات مختلف من حيث
اخذه لا بشرط شيء او بشرط لا شيء كما ان الصورة والفصل واحد بالذات متغايرة بالاعتبار المذكور
على هذا القياس اجوبة سائر الاشكالات بان قيل الكيفية العلمية قد تكون متحدة مع مفهوم اجتماع
الضدين وشريك الباري اتحادا عرضيا فكذلك المفهوم كيفية خارجية متحدة اتحادا عرضيا مع تلك
الحقائق الباطلة مطلقا او من بعض الوجوه فافهم ذلك ثم احسن الحال رويتك ثم الجوهر ان كان
محلا اي لجوهر اخر بحيث يحصل منهما وحدة طبيعية ونوع طبيعي فهو الهيولى وباقيد الاخير لئلا ينتقض
النقض بالجسم باعتبار كونه محلا للاعراض وبالنفس باعتبار كونه محلا للصور الجوهرية وان كان
حالا فهو الصورة بالشرط المذكور فتامل وان لم يكن حالا ولا محلا فان كان مركبا منها فهو الجسم الطبيعي
وان لم يكن كذلك فهو المفارق فان كان متعلقا بالاجسام تعلق التدبير والتصرف فهو النفس
والا فهو العقل وفي هذا التقسيم نظر فان كون الجوهر المركب من جوهرين الحال والمحل منحصرا في الجسم الطبيعي
غير معلوم لجواز تركب جوهر عقلي او نفسي من جزئين هما بمنزلة الهيولى والصورة في الاجسام فالاولى
في التقسيم ما ذكره في المطارحات وهو ان الجوهر اما نوع جسماني او جزؤه او خارج عنه مفارقا له والمفارق
ينقسم الى مدبر للاجسام وهو النفس والى ما لا يدبرها ولا يكون له معها علاقة تامة وهو العقل والجوهر الذي
هو نوع جسماني كالسماء والنار والماء وجزؤه الحال في المحل هو الصورة نوعية كانت او جسمية والمحل هو الهيولى

ان القصد الاشراعية قوة انتزاع العقل هذه المعقولات الكلية عن الاشخاص الخارجية ولانك انما
عند انتزاع هذا المعقول المنتزع تتاثر بكيفية نفسانية هي علمك والحكماء قالوا اذا ما تقشرنا
عند العقل لم نجد الا هذه الصور العقلية فتلك الكيفية النفسانية هي هذه الصورة العقلية
فهي قائمة بها باعتبار كما اطلقوا فسروا العلم بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل ولما دل الدليل
على انه يحصل الحقائق العينية لا من حيث وجودها العيني في الذهن صرح بان العلم يكون مقولة
من تلك المقولة فاستشكل الامر واشتبه الحق وانبعث الاشكالات المشهورة المسطورة
في الكتب الحكمية والكلامية كما لا يخفى على المتتبع ومحقق الحق فيه انه كما يوجد في الخارج شخص كزيد
مع مشخصاته واعراضه كالابيض والضاحك والماشي وغيرها فيحكم بوجود زيد فان في الخارج
ما هو زيد بعينه الابيض والضاحك والكاتب ولا يلزم من اندراج زيد تحت الجوهر بالذات
وكون الجوهر ذاتيا له ان يكون ذاتيا لتلك المفهومات ايضا فكذا الموجود الذهني فانه من جملة الحقائق
الكلية العلم وهو من انواع مقولة الكيف بالذات واذا وجد فرد منه في الذهن فانما يتعين
ذلك الفرد بان يتحد بحقيقة المعلوم كما ان الجسم انما يوجد في الخارج اذا كان فيه متشكلا متحيزا
متعينا يتعين حقيقة هذا الجسم كذلك العلم انما يوجد فيه فرد منه في الخارج اذا اتحد بحقيقة المعلوم
فكما العلم جنسه القريب الكيف وجنسه البعيد العرض وتعينه تحصله انما هو بانضمام الحقيقة المعلومة
اليه واتحاده معه بحيث يكون في الواقع ذاتا واحدة مطابقة لها في نفس الذات الواحدة على
من حيث جنسها القريب وكيف من حيث جنسها البعيد ومن مقولة العلم من حيث تحصلها
متعينها كما ان زيدا في الخارج حيوان من حيث جنسه القريب وجوهر من حيث جنسه البعيد ومن
مقولة الكم والكيف وغيرها من حيث وجوده وتشخصه فاتحاد المعلوم منها اتحاد العرضي مع المعروض
فمع ان العلم من مقولة الكيف والكيف ذاتي له من حيث انه علم وهو في الواقع من حقيقة فاعلى
هذا لا يتوجه الاشكال بان العلم بكونه من صفات النفس يجب ان يكون من مقولة الكيف حيث

وبما قررنا من تقييد الحاجة بالوجود اندفع ما قال الشارح الميبدي مما لمناسبة تعلق الافتقار
اما ان يكون من الطرفين مثل الهيولى والصورة او من طرف الحال فقط وهو العرض فالمحل
موضوع ثم ان الموضوع اخص مطلقا من المحل لان العرض من الحال ومن وجه من الحال لان العرض
من المحل وبين الموضوع والعرض مباينة كلية ان اريد بالموضوع المحل القائم بنفسه كما فسر به بعضهم
وجزئية ان اريد به المحل المستغني عن الحال لانه خرج من التقسيم الحال العقل الشارحين الجوهر غير خارج
من التقسيم مع ان المفصل معترف به ولم يلزم التكرار في ذكر الهيولى والصورة وفي الهيولى والصورة
كما يتجه اما ذكر المصنف اولا انما هو تقسيم الموجود الى الحال والمحل مما لا ندعيه في اقسامها الاولية
واما ما ذكره بعد ذلك فهو لبيان منتهى الجوهر والعرض واقسامها الاولية وكون الهيولى والصورة
تارة من اقسام المحل والحال وطورا اخر من اقسام الجوهر مما لا محذور فيه اذ يجوز ان يكون شيء
واحد قسما لامور كثيرة بحسب اطوار القسمة واذا ثبت هذا فنقول الجوهر هو الماهية التي اذا
وجدت في الاعيان لا في موضوع واعلم ان لفظة في وان كانت مستعملة في معان كثيرة الا
بالاشتراك او بالاستعارة التشبيهية كما يقال في المكان وفي الزمان وفي الحقيقة وفي الخير
وفي الغاية وفي الكل في قولهم لا في الموضوع في تعريف الجوهر وفي الموضوع في تعريف العرض لا غير
ذلك من المعنى الا انهم يعنون بها في الكل الاختصاص الناعت بالمعنى الذي ذكرنا
فلا حاجة الى مميز يخرجه من المشاركات في ما وضع لاجل لفظة في كالنوع والجامعة الكلية
لاخراج كون الشيء في العام كالانسان في الحيوان عن الكائن في الموضوع لئلا يكون الانسان خارجا
عن الجوهر داخلا في العرض عندهم ما لم يذكر ذلك القيد وكذا الحال في اخراج كون الشيء
في الزمان او المكان ولكنهم جازوا الاستعمال لكنه يلزم خروج الكائن في المكان والحصول وغيره
عن حد الجوهر وذلك لان اللفظ اذا كان مشتركا لم يكن ما ذكروه من القيود وذلك داخلا
بل قاموا لفظية او معنوية لانه غير محتاج الى مميز معنوي بل اللفظ منصرف الى معناه المراد بقرينة

كانت م

لفظية

لفظية او معنوية فمن ذكر هذه القيود في تعريف الجوهر والعرض نفيا واثباتا فكانه اراد ان معنى
في الموضوع لو كان مشتركا معتبرا بين هذه الاشياء لكانت هذه القيود مميزات لمعنى الموضوع عن المشاركات
فتامل الا انها لم يحمل المحل الاشتمال والاحاطة فيكون مشتركا معنويا الا انا نقول لم يرجح المحلاوة في الاشتمال
والاحاطة الى الظرفية ولا شك ان ظرفية الزمان ليس يعني ظرفية الكون للماء وكون الشيء في الحركة
وكون الحركة في الشيء وحينئذ اي حين ايراد لفظ الماهية في تعريفه يخرج عنه واجب الوجود
اذ ليس له وراء الوجود ماهية اذ المراد بالماهية ما يكون غير الوجود وما يؤخذ الكلية فيه وتحقق
في صدر الكتاب ان الصور العقلية للانواع الجوهرية جواهر وان كانت اعراضا قائمة بالذهن بحسب خصوص هذا النحو
من الوجود لصدق مفهوم الجوهر عليها على مذهب القائلين بحصول حقائق الاشياء في الذهن دون امثالها
واشباحها واما عند القائلين بالامثال والاشباح فلا يكون تلك الصور الا اعراضا فقط موجودة
بوجود خارجي كسائر الاعراض القائمة بالنفس فهي الموجودة في الموضوع قيل لا ناسب يقال هي الماهية
التي اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع لئلا يلزم كون الصورة العقلية التي هي جواهر اعراضا معا
كما التزمه بعضهم اولا استبعاد في كون شيء ما بحسب وجوده ذهنيا وعرضا خارجيا وايضا اندراج
شيء واحد تحت مقولتين بان يكون صدق احديهما عليه بالذات وصدق الاخرى عليه بالعرض مما لا فساد فيه
ولا بطلان يعتريه فكان الانسان في الخارج مندرج تحت مقولة الجوهر بالذات وتحت مقولة الكم
والكيف والاين وغيرها بالعرض كذلك الامر الخارجي بعينه في الذهن مندرج تحت مقولة الكيف بالذات
ويتحقق حقيقة جوهرية اتحادا عرضيا فيكون مندرجا تحت مقولة الجوهر بالعرض فيكون شيء واحد
جوهرا وعرضا من جهتين ويكون قد حصل ماهية الجواهر في الذهن من دون انقلاب الماهية كما ذكره
السيد السند من غير ارتكاب ما ارتكبه المحقق الدواني من ان اطلاق الكيف على العلم والامور النفسانية
من باب التجوز والتشبيه ولعل هذا اجود المسالك في دفع الاشكالات الواردة على القول بالوجود
الذهني وزيادة تفصيل المقام مع التوقف على الاطلاع على حقائق الذاتيات موكول الى الوجود انا نقول

هذا
فان طبيعة الجسم جزء لا مادة فجزاه من اجزائها على قاعدة من يرى ان للجسم صورة جزئية واخرى
طبيعية قيل حصر الجوهر في الخمسة منقوض بالمكان عند القائل بكونه بعدا مجردا جوهريا اذ القائل
به لا يقول ببعض الخمسة والقائل بها لا يقول بالبعد المجرد وقد اشرنا الى ان التقسيم على راي بعض الحكماء
والجوهر ليس جنسا لهذه الخمسة اذ لو كان جنسا لكان ما يدخل تحته مركبا من جنس وفصل بناء
على ان كل ما له جنس فله فصل وليس كذلك لان الجنس ليست مركبة منهما لانها تعقل الماهية البسيطة
الحالة فيها ان تعقل كل ماهية يستلزم حلولها في الذات العاقلة واذا كانت الماهية المعقولة بسيطة فلا
يكون مركبة والا لزم انقسامها انقسام الماهية البسيطة الحالة فيها ضرورة انقسام الحال
بانقسام المحل هذا خلف وفيه نظر ظاهر لان استيجاب انقسام المحل انقسام الحال انما يكون في القسمة
المقدارية بانواعها دون القسمة المعنوية وان كانت باجزاء خارجية من المادة والصورة فضلا
عن الاجزاء العقلية المحمولة على انه لا يلزم ما ذكره عدم جنسية الا لبعض ما تحته وهو لا يستلزم المطلوب
من نفي جنسيته للجميع كما هو الظاهر من كلامه ولقائل ان يقول انه يكفي في نفي جنسيته مفهوم الجوهر
للجواهر ان الماهية التي يحمل عليها الجوهر اما ان يكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة ثبت الا جنس لها
والا لكان لا احتاج الى فصل يميزها عن النوع الاخر الداخل تحت جنسها فيكون تلك الماهية مركبة
وقد فرضناها بسيطة هذا خلف فان الماهيات البسيطة التي يحمل عليها الجواهر ليس نوعا منه لا الجواهر يكون
جنسا لها وان كانت الماهيات التي يحمل عليها الجواهر مركبة وكل مركب فله اجزاء بسيطة كما علمت فتلك الاجزاء
اما ان يكون غنية عن الموضوع او لا فان لم يكن كان الجوهر متقوما بما يحتاج الى الموضوع والمتقوم بالمحتاج
الى الموضوع لا يكون غنيا عن الموضوع فلا يكون جوهرا وقد فرضناه جوهرا هذا خلف وان كانت تلك الاجزاء غنية
عن الموضوع فيصدق عليها انها جواهر صدقا عرضيا لا صدق الجنس لا نوعه واذا كان الجواهر خارجا عن جميع الاجزاء
كما حدد في محله كان صدقا عرضيا لا ذاتيا فلا يكون جنسا لشيء من الماهيات هذا غاية ما يتمسك به القائل
بعدم جنسية الجوهر والجواب عنه بوجهين احدهما النقض بجنسية سائر المقولات بل سائر الاجناس

مطلقا

مطلقا لجريان مثل هذا الدليل فيها والثاني ما اورده في الاسفار الاربعة وهو ان الوجه الذي تحقق به
العقد من الطرفين ومن اراده فليطلب من هناك واعلم انه قد تقرر عندهم ان الجنس في المركبات
الخارجية ماخوذ من المادة والفصل من الصورة وثبت ايضا ان الجنس عرضي بالقياس الى الفصل
كما ان الفصل خاصة له ومن هاتين المقدمتين يلزم خروج الصور النوعية والجسمية عن حقيقة الجواهر
وجنسيته معها لاندراجها تحت مفهوم الجوهر كاندراج الملزومات تحت اللوازم العرضية لا كاندراج الانواع
تحت جنسها لاستحالة كون اجزاء ذاتها يستلزم كونها عرضا مندرجا تحت احدى المقولات التسع
العرضية ولا يلزم منه تقوم الجوهر بالعرض لانا نقول الا ان الماهيات البسيطة خارجة عن المقولات ليست
واقعة في ذاتها تحت شيء من المقولات ولا يقدح هذا في حصر المقولات في العشر كما صرح به الشيخ في
قاطيغورياس الشفا من ان المراد بالحصر المكون فيها هو ان كلما له من الاشياء حد نوعي فهو مندرج
تحت واحدة منها بالذات فلا يجب ان يكون لكل شيء حد والا لزم التسلسل بل من الاشياء ما يتقوم
بنفسها لا بجنسها كالوجود وكثير من الوجدانيات فان قلت يلزم مما ذكرت نفي جوهرية النفس الانسانية
في حد ذاتها مع تجردها او قيامها بذاتها وهو مستبعد جدا لانا نقول ان الانسان مركب من البدن الذي
هو مادته ونفسه التي هي صورته فيكون صورته التي هي نفسه خارجة عن حقيقة الجوهر ومحمولة
بالنسبة الى المذكور قلت يمكن ان يجاب عنه بان النفس الانسانية لها اعتباران احدهما كونها صورة
ونفسا والاخر كونها ذاتا في نفسها مع قطع النظر عن تدبيره وتصرفه في البدن ومناط الاعتبار
الاول كونها موجودة لغيرها ومناط الاعتبار الاخر كونها موجودة لنفسها وبعد تمهيد ذلك نقول
كون الشيء واقعا بحسب اعتبار وجوده في نفسه تحت مقولة لا يوجب كونه واقعا باعتبار اخر
ايضا تحت تلك المقولة بل ربما لا تحت شيء من المقولات حينئذ فالنفس وان كانت بحسب انها جوهر
وبحسب نفسيتها داخلة في مقولة المضاف كما تكون بحسب كونها جزء الجسم باعتبار وجوده صورة مقومة
لوجوده باعتبار اخر لا يجب ان يكون جوهرا كما في سائر الصور المادية على ما سبق فيكون النفس جوهرا مجردا

من حيث كونها مقومة لوجود الجسم صادقا عليها وعلى الجسم بالمعنى الذي هو به مادة مع الجسم بالمعنى الذي
هو به جنس غير صحيح وان كان خلاف المشهور رد ما عليه فان كونها حقيقة شيء وكونها جزء حقيقة شيء
اخر ولا يوجب لا تناقض بين الاعتبارين وبما ذكرنا ارتفع الاشتباه وزال الاستبعاد الذي وقع لبعضهم
في حصول التركيب الحقيقي بين المجرد والمادي بحيث يكون مجموعها امرا واحدا بالحقيقة وظهر وجه النقض على
ذكره السيد الشريف في حواشي حكمة العين بقوله اما ان الانسان ماهية مركبة من جزئين احدهما البدن
المادي والثاني النفس المجردة فليس كذلك لان كلا منها تحت جنس اخر اذ النفس تحت الجوهر المجرد
والبدن تحت الجوهر المجرد والبدن تحت الجوهر المقارن فلا تركيب منهما اصلا اذ قد بينا ان حال النفس
من جهة كونها صورة ومقومة غيرها لها من جهة ذاتها بذاتها ثم ان هيهنا طريقة اخرى في نفي جوهرية
النفس وما فوقها من العقول بمعنى كون الجوهر جنسا لها وهي انك اذا نظرت حق النظر فيما بينه الشيخ الالهي
صاحب كتاب التلويحات وحكماء الاشراق من كون النفس وما فوقها حقيقة نورية باصطلاح حكمة
الاشراق وكونها انية صرفة باصطلاح التلويحات وان الكل اعاد الظهور والوجود مفهوما واحد
حقيقة واحدة وقد بين باكثر الاشراقية كون النور والوجود حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل
والاختلاف بين افرادها ومراتبها ليس بامر ذاتي ولا بامر عرضي بل الاختلاف بينها انما هو بالتجرد والكمال والضعف
والنقص والاشد في اصل الحقيقة النورية الوجودية لعلمت منه ان الذوات المجردة النورية غير واقعة تحت
مقولة وان كانت موجودة بالذات في موضوع فعليك بعلم القاعدة فان لها عمقا عظيما ذهل عنه جمهور
القوم ثم براجعة كتبه في خصوص تكونك تستعرض لك تحقيقها فقد ثبت ما ذكرناه بالتمام لا احتمال صدق
الجواهر وتباينها واتيابها ليس ما يكون مفهوم الجوهر جنسا لها فما يكون في مرتبة متاخرة في الوجود كالهيولى
والجسم الطبيعي يكون ايضا جنسا لها عن ان يكون جوهرا بالذات فان الهيولى علة الصورة والعلة
لم يكن اولى بالجوهرية من معلولها فلا اقل من ان يكون مساوية له فيها والجسم الطبيعي معلول الصورة
بتوسط الهيولى وايضا الجسم مركب من الهيولى والصورة والمركب عين جميع الاجزاء والجزء لم يزد على الجزئين

في نسخة ... (marginal note)

الا بالاجتماع بهو عرض فجوهريته ليست الا جوهرية الهيولى والصورة فلم يحصل هنا جوهرية ثالثة
غير جوهرية الهيولى وجوهرية الصورة فاذا لم يكن جوهريتها في حد ذاتيهما فكذلك لم يكن جوهرية
الجسم في حد ذاته فقد تبين وتحقق ما قررناه ان مفهوم الجوهر عرض عام للجواهر كما هو مقصود
المصنف ولا يطلق احدان هنا مما فيما بينا من مباحث الصور النوعية من اثبات الجوهرية
لها كما اشرنا اليه **واما اقسام العرض** الاولية المسماة بالمقولات **فتسعة** كما هو المشهور
واربعة عند صاحب كتاب البصائر الجوهر الكم والكيف والنسبة وخمسة عند شيخ الاشراق وهي
هذه الاربعة والحركة وذكر حجة لاثبات حصر المقولات في الخمس وهي ان الماهية التي هي وراء
الوجود اما ان يكون جوهرا واما ان يكون غير جوهر اي هيئة وكل هيئة اما ان يتصور ثباتها
اولا فان لم يتصور ثباتها فهي الحركة وان تصور ثباتها فالكم فاما ان لا يعقل دون القياس
الى غيرها فهي الاضافة وما يعقل دون القياس الى غيرها اما ان يوجب لذاته المساواة او التفاوت
او التجزي اولا يوجب فان اوجب فالكم والا فهو الكيف وقال في التلويحات في الحقيقة متى واين
والملك والوضع لا يعقل الا وان يعقل الاضافة قبلها فانه اذا كان الجسم في المكان لم يحصل له
هيئة الاضافة اليه وهي اضافة خاصة وكونه فيه ليس وجدانه بل وجدانا فاذا كانت
الاضافة ذاتية الكل وكل ذاتي عام اما جنس وجزء جنس فالاضافة تعم هذه الاشياء
فليست باجناس عالية والفعل والانفعال الحركة تضاف تارة الى الفاعل وتارة الى القابل
فنفس الاضافة ثم استحقت المقولية واعترض عليه بمخالفته المعلم الاول والجمهور فاجاب
بان المقولات ليست ماخوذة عن المعلم الاول بل هو تخصص فيثاغورس يقال له ارجوطس
وليس له برهان في الحصر في العشر والبرهان هو الذي يتبع **الكم والكيف والاين والمتى والاضافة
والملك والوضع والفعل والانفعال** واعلم انه اذا كانت هذه الاشياء هي الاجناس
العالية فلا بد ان لا يكون لها حد اذ لا جنس لها ولا فصل وقد علمت ان الموجود ليس بجنس لما تحته

... مقتضيا لاعتبار ... (red marginal note)

والهيئة التي توهم الشبهة هي من لوازم الاعراض لانا نعقل السواد والبياض وغيرهما ثم نعقل اضافتها
الى الموضوع فنسبتها الى الموضوع انها تابعة لحيثيتها العرضية فاذ كره في تعريف كل من المقولات يكون رسما
ناقصا لها لا الاخيرة **اما الكم فهو العرض الذي يقبل المساواة واللامساواة** الاولى ان يقال هو ما
يقبل التجزي واللاتجزي اذ المساواة اتحاد في الكم فتعريف الكم به يستلزم الدور لا يقال الكم قد يتم
ان التجزي والفصل من انفعالات المادة لا يقبلها غيرها وهيهنا اوجبتم ان التجزي مما يقابله
يقبله الكم لذاته لانا نقول التجزي والانقسام بالفعل لا يقبله الا المادة كما ان كان الفعل هيهنا له
واما التجزي في الذهن بمعنى امكان ان يتوهم فيه شيء غير شيء فهو انما يلحق الكم لذاته او لغيره من الاشياء
بتوسطه فلا منافاة فيقبل لذاته خرج الكم بالعرض كمحل الكم او الحال في محله او الحال فيه او المتعلق به
فينقسم الكم بالذات الى منفصل وهو الذي ليس لاجزائه الحادثة حد مشترك يلاقي عنده والمراد
بالحد ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة فلا يكون له اختصاص باحدهما دون الاخر كالنقطة
الفاصلة الى قسمي الخط وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم والان بالنسبة الى الزمان
والمراد بالحد المشترك هو الحد الواصل وهو الذي وجوده بحسب الوهم لا الحد الفاصل الذي يوجد
في الخارج بحسب القطع لانه ليس مساويا النسبة الى الجزئين بل يختص باحدهما دون الاخر والان لا يكون الا واصلا
بخلاف الحدود الباقية فانها قد يكون فاصلا ايضا والعدد يجب كونها مخالفة بالنوع لذوات الحدود
والا لكانت اجزاء لا حدودا فيلزم ان يكون المنصف مثلثا والتثليث تخميسا فالعدد يجب
ان يكون عارضا للكميات المتصلة قائمة بها لا داخلة فيها كالعدد هذا التمثيل لانحصار الكم المنفصل
في العدد اما باعتبار انواعه او بمجرد فرض نوع اخر للكم المنفصل وان استحال وجوده في الخارج
فضلا عن وجوده عند بعضهم كما سنشير اليه وانما لم يكن من اجزاء العدد وهو الواحد امر مشترك
فان الخمسة اذا قسمت الى الثلاثة والاثنين كان الثالث جزءا من الثلاثة وخارجا من الاثنين
الباقيين فلم يكن ثمة امر مشترك بين قسمي الخمسة وذهب بعضهم الى ان القول نوع اخر من الكم المنفصل

لذاته م (red marginal note)

فانهم قسموا الكم المنفصل الى قار وهو العدد وغير قار وهو القول وربما احتجوا بان القول ذو
جزء بالفعل وكل ما هو كذلك وهو كم منفصل والجواب منع الكبرى وان كان كذلك لكان ذا
اجزاء لذاته والقول ليس مع قطع النظر عن الكمية فليست الكمية داخلة في حقيقة القول وان كان
يعرض له الكمية من حيث العدد وتوهموا ايضا ان الثقل والخفة لاتصافهما بالمساواة واللامساواة
من اقسام الكم المتصل وقد عرفت انهما ميلان يحركان الجسم الى الوسط او عن الوسط وليسا في نفسهما
بكميين فالمساواة والتفاوت في كفتي الميزان يرجعان الى المقاومتين في جنب العدد وشدة حدتها
فيها فاذا اشتدت الجذب لاحدى الكفتين لزيادة ثقله يسمى تفاوتا والكمية من لوازم الثقل
والخفة بحسب تحريكها باعتبار زمانها او مسافة حركة **والمتصل** وهو الذي يكون لاجزائه المفروضة
حد مشترك وقد مر في اوائل الكتاب تفصيل المعالي المتصل والغرض هيهنا ان ما احد فصلا للكم
والمتصل اللذان هما في الاعتبار امرين زائدين على طبيعة الجنس
حتى يلزم ان يكونا من مقولة من المقولات فيكون العدد من مقولتين هكذا قال صاحب المطارحات
وان فيه نظرا اذ قد علمت ان كون الفصول خارجة عن المقولات لا يقدح في الحصر المذكور ولا يلزم منه بلوغ
الشيء تحت مقولتين بالذات اما الفصل من مقولة الجنس بالعرض وليس في ذاته من مقولة اصلا
على ان ما ذكره عائد في زيادة الفصل على الجنس في الجنس العقلي فان كلا منها عرض لا خر في
خرف التحليل فان كان الفصل من مقولة الجنس فيكون نوعا لا فصلا وان لم يكن كذلك عاد والزم الدور
او التسلسل وان كان من مقولة اخرى يلزم تركب النوع من مقولتين فالحق ما ذكرناه **تام الذات** اي
ذو وضع يثبت اجزاء محققة الوجود مع تباينها في الوضع والاشارة وهو المقدار **كالخط** المرسوم
بانه طول فقط مستقيما كان او مستديرا وهما نوعان مختلفان بالماهية من لا استدارة يوجب نوعا
اخر من الخط **وكذا السطح** المرسوم بالطول والعرض فقط فان المستوى نوع غير المقعب كما وكل
من مراتب التقعيب يحصل به نوع اخر من السطح والدليل على كون تلك الفصول الامور زائدة على ...

فيه رسم الخط (red marginal note)

فيه رسم السطح (red marginal note)

امتناع تبدلها ولا يجب العقل والثخن اى الجسم التعليمي المقدر بالطول والعرض والعمق وهو تمام المقادير لاشتماله على الابعاد الثلاثة وليس الاعظام ما يشتمل عليها والمتصل غير قار الذات وهو
الزمان فانه كم متصل بذاته وان عرض له العدد فيصير كما منفصلا بالعرض من حيث انه
قد يقسم الى ساعات وايام وشهور واعوام قيل ان كل شىء من اجزاء الزمان لزم اتصال الجزء
بالمعدوم وانه لا يوجد لزم اتصال المعدوم بالمعدوم وان اعتبر اتصال الاجزاء بعضها ببعض
في الخيال كان من قبيل القار لاجتماع اجزائه هناك واجيب عنه بان في الكلام المتصل الممتد
في الخارج بحيث لو وجد في الخارج لا اجتماع اجزائه فيه ممتنعا وهذا معنى كون الشىء غير قار الذات
واقول هذا الجواب غير مرضى وقد مر في مبحث الحركة ما يفيد دفع هذه الشبهة واشباهها في نفي وجود
الزمان المتصل الكمي في الخارج واما الكيف هذه اللفظة واخواتها مثل الكم والمضاف وغيرها
قد يطلق على نفس المقولة الكيفية والكمية والاضافة كما على المركب منها ومن موضع
والاول مقولة حقيقية والثانية مقولة مشهورية فيكون في اللفظ اشتراك او تجوز والمراد
ههنا المعنى البسيط لا يقال الجسم الابيض داخل من مقولة الكيف ولا من مقولة الجوهر والا
لزم تقوم الجوهر بالعرض فاما ان يكون من مقولة اخرى او يكون شىء واحد من مقولتين لانا
نقول لا يلزم من كون الجسم من مقولة والبياض من مقولة اخرى الا يكون شىء واحد الجسم الابيض
من مقولة اذ الوحدة معتبرة في المقولات فليس كل مركب يعتبر له وحدة طبيعية
يستحق بنفسه او يقع تحت مقولة كان الجسم الموضوع بجنسيه لا تجمعهما الا من نوع الانسان
ولا من نوع الجسم ولا انه واقع تحت شىء من الانواع الحقيقية لان وحدته بمجرد الاعتبار
وما ذكرنا ظهر خطأ من عد في كثير من الكيفيات انها من المضاف كالعلم والقدرة وسائر الصفات
اللازمة للاضافة اذ ليس كل ما يعرض له الاضافة يكون من المضاف الحقيقي والا لكان الجوهر ايضا
من مقولة المضاف لانه يعرض له المضاف فهو هيئة لشيء لا يقتضي لذاته قسمة مقدارية

فرنج به الكم وهو خلاص من الاجسام كالسواد والبياض والعلم بالمركبات ولا نسبة فخرج البواقي
من الاعراض النسبية وقيد بعضهم بعدم اقتضاء اللاقسمة لاخراج الوحدة والنقطة على تقدير
كونها من الاعراض وينقسم بالاستقراء الى كيفيات محسوسة وهي ما تحس باحد الحواس الظاهرة
كالالوان والطعوم والروائح والاصوات ومنها راسخة سواء كانت من اول الخلقة كحلاوة العسل
او لم يكن كصفرة من به سدة في الكبد وملوحة ماء البحر وتسمى انفعاليات لانفعال الحواس عنها
او لانها حادثة عن انفعالات المواد ومنها غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل وتسمى انفعالات
لا لما قيل انها في انفسها انفعالات لان نفس الانفعال من الاعراض النسبية بل لانها لسرعة
تجددها وعدمها شديد الشبه بمقولة ان ينفعل ولا ستيجابها كثرة الانفعال منه موضوعها
واعلم ان الثقل والخفة من هذا القسم فان حبا واحدا قد يثقل لعروض البرودة ويخف
لعروض الحرارة وهو باقع حسية وتتحصص في الحاليين وايضا الجسم في حيزه الطبيعي لا يثقل ولا يخف
وايضا ربما يجمع اجسام متباينة الطباع احدها متجاوز ان يحصل للمجتمع وزن ما قلنا واكثر ما يتحقق نسبته
الاجزاء والى كيفية نفسانية وهي التي تكون في نفوس ذوي نفوس من قدرها بالحيثية بنفسانيات
لو نفس فقد اخطأ من عبر عنها الامام بالكمالات وصرح بالاتعلق بالاجسام وهي حالات ان لم
يكن راسخة كالكتابة في ابتداء الحلقة وكالعلم الضعيف وغضب الحليم والحال كالانفعالات
مشاركان في الزوال وعدم الرسوخ كخطيبا ولى الملكة والانفعاليات في الثبات والرسوخ
ومفترقتان كالتطريب والحسية وعدمها وملكات ان كانت راسخة كالكتابة بالحجم
العلم من العالم النحرير والحقد من الحقود ومغير ذلك من الامراض المزمنة والعادات المتمكنة
واعلم ان العلم وغيره من الكمالات يكون احدها على وجهين احدهما كونها استعدادا نحو الاشياء
والاخر كونها من الغايات التي يترتب ليها الى على الحيلة والاخذ العدمي في معنى ما يكون منه
والعدمي لا يكون من مقولة صالحة فيجب حملها على الوجادات في المكونة من مقولة الكيف وقد تبين

ماذكرنا صحة قولهم ان الفرق بين الحال والملكة باعراض لا بفصول وتسبب الحال الى الملكة كنسبة الصبي
الى الرجل ويعلم ايضا من اخذ القوة او القدرة في مفهوم الملكة ان علوم المبادي اجل من ان يوصف
بالحال والملكة وكذا علومنا الثابتة بعد المفارقة ثم ان الملكة من حيث هي ملكة وان كان لا عامية
فهي من الامور المطلوبة اشرف من الحال لانها حال وان كان وجدها على قياس الكيمياء والاتا نير
المعدودة فان مراد العالم من التحصيل في هذه النشأة ملكة العلم لا نفس صورته وان كان
غاية الملكة هي نفس صورة الشىء بالفعل باقية الا انه ما لم يتيسر في النشأة التعلقية الجمع
الصورة العقلية وتباعدها مقابلا لا يحصل العلم الا حالا لا صارت الملكة هي الكمال ولهذا ايسمى به
عقلا بالفعل وكما ان ملكة العلم اشرف من صورة صورة في هذا العالم فكذا ملكة الاخلاق
افضلية بيانها من حصول الامر التي هي ملكة لها ولهذا قالت الصوفية مقام واحد خير من الف حال
اذ المقام عندهم هو الملكة الثابتة على شىء من الكرامات وغيرها وما قادم ليس الا على المقامات والملكات
دون الاحوال والحالات والى كيفيات استعدادية التي تختص بالاجسام لانها مهيئة الجسم لقبول
شديد انحو الدفع والمقاومة والانفعال فيسمى قوة طبيعية كالمصاحة والصلابة نحو القبول
والانفعال فيسمى ذلك طبيعيا كاللين والمراضية تبع المصنف الامام في عد اللين هو الذي يغمز
فيه لما امور ثلاثة الحركة في سطحه وشكل التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة وكونه مستعدا لذلك
لكونها محسوسين بالبصر ليسا باللين فتعين الثالث الذي من الكيفيات الاستعدادية والجسم الصلب فيه
امور اربعة عدم الانغماز وهو عدمي والشكل الثابت على حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكميات
والمقاومة المحسوسة باللمس وهي ايضا ليست بصلابة لتحققها في الهواء المحبوس في الزق المنفوخ
ولا صلابة له والاستعداد الشديد نحو اللاانفعال فيكون من الكيفيات قبل المانع ثالث هو الصحة
الشديدة نحو الفعل كالمصارعة وليس شيئا اذ المصارعة لا تتم الا بالعلم بتلك الصناعة وبالقدرة
على ذلك الانعال وهما من الكيفيات النفسانية وبصلابة الاعضاء وكونها بحيث لا ينعطف والثقل
بجانبيه

منه لك عايد الى القوة على المقاومة واللاانفعال فلم يتحقق قسم ثالث والى كيفيات مختصة
بالكميات وهي التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل والمنفصل كالانحناء والاستقامة
للخط كما قيل والحق انهما من الفصول المنوعة وليست مقولة بالذات وكالتثليث والتربيع للسطح
والمخروطية والكعبية للجسم والزوجية والفردية للعدد واعلم ان السطوح والاجسام حدودا
هي ليست نفس الشكل ولا داخلة فيه ولا معروضة له بل الشكل عارض للمحدود من حيث هو محدود
فيكون الحدود شرايط واسبابا خارجة لعروض الشكل فليست الدائرة حاصلة في الخط ولا الكرة
في السطح ولا المثلث ونحوه في الخطوط وان لم يحصل الدائرة حاصلة في الخطوط ولا الكرة في
السطح ولا المثلث ونحوه في الخطوط وان لم يحصل الدائرة الا بانعطاف خط واستدارته ولا يتم
الكرة الا بتقبيب سطح ولا المثلث والمكعب ونحوهما الا بتعدد الخطوط او السطوح فالحق ان الدائرة
سطح لا خط فاذا كان كذا فالكرة ايضا جسم لا سطح وهكذا حكم سائر الاشكال السطحية والجسمية
والزاوية ايضا كيفية حاصلة للمحدود ولا للحدود اذ الحاصل في الحدود ليس الا تعاريا او تقاطعا
او غيرهما مما هي من مقولة اخرى ومقايس الطلاق الشكل والزاوية ونظائرهما من الالفاظ على
نفس الكيفية وعلى المركب الذي اعتبر فيه الموضوع كما سلف ومن الاوهام العامية انكار وجود
الكيفيات الفعلية والانفعالية تارة وتارة اخرى انكار عرضيتها وطورا اخر ارجاع
كثير منها الى الاشكال وهو الفاسد اما الاول فلانا لو لم يكن موجودة لما كانت الحواس منفعلة
عنها واما الثاني فلان الجسم الاسود اذا ابيض بقي بعينه وشكله ووضعه كما كان لا يتبدل
ولو كانت جواهر وجب له تعدد الاجسام مع مفارقتها اياها كما تقدم مع مفارقة الصور
النوعية واما الثالث فلوجوه منها ان الاجسام قد يتوافق في الشكل وتتخالف في اللون
وسائر الكيفيات الحسية وقد يكون بعكس ذلك ولا شك ان ما به الاتفاق غير ما به الاختلاف
ومنها ان الشىء الواحد من جهة واحدة لا يصح ان يدرك بادراكين مختلفين كاللون

ويمنع نفس الشكل لما امكن كونه مدركا تارة بالادراك اللمسي فقط وتارة بالادراك البصري
لا غير بل انما كونه لنا اذا لمسنا الشكل ابصرناه وهو بان يكون اللمس بعينه ابصارا فان الشعور
باللون لا يحصل الا بالابصار وكذا يلزم في غيره من الكيفيات انه اذا ادعى شيء من يعرف عرف
انه حار او بارد او حلو ومر وليس كذلك ومنها ان الفلك له شكل ولا لون له ومنها ان الشكل له
لا يتحقق بين اثنين منها غاية الخلاف في مخالفة الكيفيات المحسوسة كالسواد والبياض واما بيان
عرضية الكيفيات المختصة بالكميات فيظهر من تبدل الاشكال المختلفة في جسم واحد كالشمعة مثلا
مع بقائه وان كان الشكل من لوازم بعض الاجسام كالفلك ولكن هذا ضابطا عند ... اثبات
عرضية المقولات فكل مقولة يصح تبدلها او تبدل فرد منها على حقيقة او على فرد منها مع عدم تغير
جوابها هو فيها انها لا محالة من الاعراض واما بيان وجود الاشكال فاسوى الدائرة فقد ثبت في كتاب
اقليدس بواسطة الادلة ولا اثبات للدائرة طرق كما اشرنا اليه في اوايل هذا الكتاب الى بيان انه لا بد
من وجود الاجسام البسيطة اذ لو لم يكن البسيط موجودا لم يكن المركب موجودا ولا بد ان تكون محاذية
مشكلة لتناهي المقادير الجسمية فيجب ان تكون مستديرة لان المادة فيها واحدة والصورة واحدة
وهي مبداء القريب لعلة لانها الجسم ومن المبدأ الواحد في القابل الواحد بعينه فعل لا يختلف
فاذا تحققت الكرة فعند قطعها يظهر وجود الدائرة فاذا ثبتت وجود الدائرة تثبت سائر
الاشكال والدائرة موجودة في المضلعات وكذا الاستقامة فانها سبب لوجود الحادة
واما الاين فهو حالة تحصل للشيء بسبب حصوله في المكان سواء كان حقيقيا ككون الشيء
في مكانه الخاص به او غير حقيقي ككون الشيء في الشام او في السوق ومن الاين ما هو جنسي ككون
الشيء في المكان ومنه نوعي كالكون في الهواء او شخصي كالكون في هذا المكان واما متى فهو حالة
تحصل للشيء بسبب حصوله في الزمان او في طرفه فان كثيرا من الاشياء يقع في آن كالمماسة والتقاطع
فلا يجعله مكان حقيقيا وغير حقيقي عاما وخاصا كما سبق في الاين قال الشارح الفاضل ان الحقيقي

من المتى يجوز فيه الاشتراك بان يتصف به اشياء كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف الاين وهو
ظ اقول بل الظاهر خلافه فان كل واحد من المتى والاين الحقيقيين يجوز ان يقع فيه الاشتراك مع وحدة
الاخر فكما جاز اشتراك الجسمين في زمان واحد مع تعدد المكان فكذلك يجوز اشتراكهما في مكان واحد
مع تغاير الزمان الا فرق بين الاين والمتى الا ان المتى للذات يمكن اجزائها وحدودها واما المتحركات
فان متى لها من حيث حدوثها بل من حيث حركاتها وتغيرها وحدوثها في الزمان بالعرض واما الجواهر
المقدسة عن التغير فلا كون لها في الزمان واعلم ان كون الشيء في المكان والزمان ليس كون الشيء في نفسه لان الشيء
يتحقق له كون اولا ثم يعرض له الاضافة الى المكان او الزمان فوجود الشيء في نفسه قبل وجوده فيهما ولانه لو كان
وجود الشيء في المكان نفس وجوده في الاعيان لكان كونه في الزمان ايضا ووجود الشيء الواحد
وجودات كثيرة ولكان كون الشيء في المكان لو كان نفس وجوده لزم ان يكون الوجود جنسا لان هذا الكون
جنس للاين وهذا باطل لان الوجود نفسه ليس بجنس وكذا الحكم في متى قوله هذا الكلام انما يتم
لو فسر الاين والمتى بنفس الحصول في المكان او الزمان كما فعله بعضهم واما اذا فسرهما بالحالة والهيئة التي تحصل للشيء بسبب حصوله
في المكان او الزمان كما فعله المصنف فلا وليس بعضا كون الشيء في المكان او الزمان ككون السواد في الجسم لان
كون العرضية موضوعه عين كونه في نفسه وليس وجود الشيء في مكانه عين وجوده في نفسه والا لبطل
وجوده عند زواله عن مكانه ثم اذا حصل في مكان اخر صار المعدوم بعينه معادا واما الاضافة فهي
حالة نسبية متكررة الاولى ترك لفظ الحالة لانه يوهم كون الاضافة امرا حاصلا بسبب النسبة كما توهم
بعضهم وهو فاسد لانه فسرها بالنسبة المكررة يعني نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى
معقولة بالقياس الى الاولى على ما يعتبر في مفهوم الشيئين ان احدهما ... من انها
هيئة لا تعقل الا بالقياس الى غيرها الى الغير الذي ماهيته معقولة بالقياس اليها ليخرج ... النسبة
وساير الاعراض النسبية واعلم ان معرفة الاضافة بديهية والتعريف للتنبيه والا لكان دوريا
لان مفهوم القياس يرجع الى الاضافة وكذا ذكره بهمنيار في التحصيل من قوله ان المضاف هو الذي وجوده

هو انه مضاف واعتذر عن لزوم الدور بان المضاف الذي اخذ في التعريف غير المضاف المرسوم لان
المرسوم حقيقي بسيط وما ذكر في الرسم مركب وهو اشهر من المضاف البسيط وفيه ما فيه والمضاف كغيره
من الاعراض علمت ان المركب منه فيه جنس منحصر اخرى كالاب فانه جوهر في نفسه لحقته الابوة كالمساوي
فانه في نفسه كم لحقته الاضافة فهو كم اخر وكذا المشابه في باب الكيف لا كالمساواة والمشابهة انفسهما
في الكيفية سيجيء الفرق بين الاتفاق في الكمية او الكيفية وبين الكم الموافق والكيف الموافق وكلاهما
المضاف حقيقة ليست الا المغايرة بين الشيئين وخصوصه ليس الا امرا موهوما فلا محالة تختلط
وتتم عند ليس لا بعينها هذا يتم على وجهين احدهما ان يكون المطرق داخلا وهذا ليس نوعا من المضاف
الحقيقي بل امر مركب المشهوري اذ نسبة الفصل الى الجنس ليس بعينه المشابه والثاني ان تؤخذ الاضافة
مقرونا بها امر خاص عقلي كالفصل ويطلق الاضافة معه يكون كعارض لاحق الحوق هذا هو تنويع
الاضافة بخلاف اللون المطلق في اقتران فصل السواد به فان ماهيته لما لم يكن ماهية لحقته ...
وجوده كذلك فلا يحتاج الى تنوعه بفصل الى الالتفات الى الموضوع والى الفصل اللاحق اذ له ماهية متقررة
في نفسها فالمشابهة ان كانت واقعة في الكيفية لكن الكيف غير داخل في مفهومه فيكون نوعا من المضاف
البسيط فليس كذلك الكيف الموافق وكذا المساواة التي هي موافقة في الكمية نوع منه بخلاف الكم المساوي
فعلى ما قررنا لا يرد ما اورده صاحب المطارحات بانكم قلتم ان المشابهة والمساواة
اتفقتا في موافقة ما وافترقتا في التخصيص بالكيف والكم فالمشابهة والمساواة اما ان يكونا من
نوع واحد وقد قلتم انهما نوعان واما ان يكون فصلا الكيفية والكمية فالمفروض اضافة بسيطة ليست
اضافة بسيطة بل مع شيء اخر وكانت المشابهة والمساواة اضافة بسيطة على ما فرضتم ثم لا بد
ان يكون امر وجودي تحت مقولتين وقد منعتم هذا واما ان يكون فصل الاضافة التي هي الموافقة مضافة
الى الكيفية او الى الكمية لا نفس الكمية والكيفية فيكون فصل الاضافة وهكذا الى ما لا نهاية ... لان فصل
الاضافة امر عقلي من باب اللحوق والاضافة كما هو شان الفصل والجنس في صدقه عليه بوجه وليست مهية

متاصلة فلا يكون مندرجا ايضا بالذات تحت شيء من المقولات لا المضاف ولا غيره على ما مر في تحقيق
الفصول البسيطة من انها خارجة من المقولات والتعبير عنه غير ممكن الا بمتعلقه من الكيف او الكم
كما كان الفصول التي لا يمكن التعبير عنها الا باللوازم وعلاماتها فان التفاوت بين الجنسين لجنس الفصل
ليس الا بالتعين والابوة ليست الا اضافة من الكم والكيف ليست فصولا لها بل اسبابا او علامات الفصول
بل المتعلق ما يصفها كابوة الرجل العادل وعشوا يتخصص كجوار زيد لعمرو لا يكفي في تشخص الاضافة
تشخص الموضوع في نفسه كما يقال ان هذا الرجل لعمرو صدقه على كثيرين بل يحتاج الى تعين الطرفين
وربما لا يكفي في ذلك تعينه كجوار زيد لعمرو واذ ربما يحتاج الى تعين داريهما مع تعينهما ثم المتضايفان
قد يكونان متعاكسين راسا براس كالاخوة وقد يكونان متخالفين كالابوة والبنوة فالاضافة قد تكون
محدودا كما في الضعف والنصف وقد لا يكون كما في الزايد والناقص وعروض الاضافة قد يفتقر الى
حصول صفة في كل من الطرفين كالعاشقية والمعشوقية او في احدهما كالعالمية والمعلومية على طريقة
المشائين فان ارتسام الصورة في العالم شرط في كونه عالما وقد لا يفتقر اصلا كما في المتيامن والمتياسر
وكما في العالم والمعلوم في العلم الحضوري الاشراقية التي يحصل بمجرد الاضافة النورية الظهورية
فان الاتصاف بها لا يكون باعتبار صفة حقيقية في شيء من الجانبين قال الشيخ الرئيس في الشفا
يكاد يكون المضافات كلها منحصرة في اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرها
من القوة والتي بالمحاكاة فاما التي بالزيادة فاما من الكم كما يعلم واما من القوة مثل القاهر والغالب
والمانع وغير ذلك والتي بالفعل والانفعال كالاب والابن والقاطع والمنقطع وما اشبه ذلك
والتي بالمحاكاة كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس على ان هذا لا ينضبط تقديرا وتحديدا هذه عبارة
يختص المضاف من بين ساير الاعراض العروض لكل موجود فللواجب كالاول والمجرد كالابد وللكم
كالمساوي وللكيف كالمشابه وللاين كالعالي ولمتى كالمتقدم وللوضع كالاشد انتصابا وللملك كالاكسى
وللفعل كالاقطع وللانفعال كالاشد تسخنا وقد يقع فيها كلها اضافة في اضافة فقد عرضت الاضافة

خبر تفسير العلم الحضوري

لنفسها ايضا ما اكثر جوهر التفضيل مدلوله من هذا القبيل بعينه كما فوّهتا فاها من حيث ما طرفاها
ذا الابهام له الفصل والعموم والخصوص والنوع له التشخص والقوة والفعل والوحدة والتعدد والعلية
والعمومية مثله الضعف المطلق بازاء الضعف المطلق والعددي بازاء العددي والاربعة بازاء
العددي الاثنين وتعدد الاباء يوجب تعدد الابناء ولو بالاعتبار فان رجلا كثير الاولاد والابوة
بالقياس الى كل واحد منهم فهو ابناء كثيرة من حيث الوصف ما كان موجودا في ذاته وباعتبار
اخر فان قيل المتقدم والمتاخر بالزمان متضايفان مع انهما لا يوجدان معا قلنا التضايف انما يكون
بين مفهوميهما ومفهوميهما المتاخر يكونان معا في الذهن وانما الافتراق بين الذاتين وذا انما المتضايفين
قد توجد كل منهما بدون الاخر كالاب والابن وقد يوجد احدهما بدون الاخر كالعلة مع معلولها
واما الملك ويسمى الجدة ايضا فهو حالة تحصل للشيء بسبب ما يحيط به احاطة تامة او
ناقصة طبيعية كحال الحيوان بالنسبة الى اهابه او غير طبيعية وبقوله ويتقيد بانتقاله وينتقل
بانتقاله يخرج الاين فكون الانسان يعني به الحالة الحاصلة له لاجل كونه متعمما ومتقمصا
وقد يعبر عن الملك بالجدة له وهو اختصاص شيء بشيء من جهة استعماله اياه وتصرفه فيه طبيعي
ككون القوى للنفس وكذا الفرس في الحقيقة الملك لعين المذكور بحال هذا الاصطلاح
قال الشيخ اما انا فلا اعرف هذه المقولة على المعرفة وقال في الشفاء لم يتفق لي الى هذه الغاية
فهمها وليس ان يكون غيري يعلم ذلك فليتامل مثل ذلك في كتبهم واما الوضع فهو هيئة
حاصلة للشيء قال شارح حكمة العين ينبغي ان يحمل الشيء على الجسم لا فلا شك ان هذه الحالة
وهي من مقولة الكيف واجاب عنه المحشي قدس سره بانه لا ملاحظة في الشكل للاجزاء ونسبتها في
انفسها فضلا عن نسبتها الى الامور الخارجة المعتبرة في الجموع من حيث هو مع الحدود المحيطة به
فلا حاجة الى الحمل المذكور وايضا ان اريد بالجسم الطبيعي فيخرج الوضع الثابت للجسم التعليمي بل لسائر المقادير
على التعريف وان اريد بالجسم مطلقا فيدخل فيه الشكل العارض للتعليمي فيخرج الوضع الثابت لغير المقادير

المتقدم

والحق

لا يخلص الا بان يقال الوضع لا يثبت الا للطبيعي فقط بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض
وبسبب نسبتها الى الامور الخارجة عنه اي الداخلة فيه وهذا القيد مما ذكره الشيخ وهو ضروري
فان الوضع قد يتغير ولا يتغير النسب التي بين اجزائه كالقائم اذا دار على نفسه بخلاف ما اذا انتكس فانه
يتغير النسبتين جميعا فالمحيط على الاحاطة يتغير له الوضع بالنسبة الى الامور الداخلة فقط ما لم يطرا على
العكس وما هو محيط بما ذكرنا اعتبارين ومجموع العالم الجسماني بما هو مجموعه لا وضع له بناء على اخذ
مجموع النسبتين في التعريف واما على الاكتفاء باحدهما فله وضع ايضا وحصول الوضع للجسم قد يكون
بالطبع كالقيام والقعود للانسان وقد لا يكون بالطبع كانتكاسه وقد يطلق الوضع على كون الشيء بحيث
يمكن ان يشار اليه اشارة حسية واما ان يفعل فهو حالة تحصل للشيء بسبب تاثيره في غيره
تاثيرا غير قار الذات ما دام الحصول في السلوك والتجدد كالقاطع ما دام يقطع واما الانفعال
فهو حالة تحصل للشيء بسبب تاثره عن غيره تاثرا غير قار الذات كالتسخن والتسود
فاذا فرغ الفاعل والمنفعل عن النسبة التي بينهما من تجدد والتاثير والتاثر فاحوالهما الحاصلة منهما
عند الاستقرار ليس من المقولتين بل اما كم كالطول الحاصل كالنمو وكيف كالسخونة الحاصلة للماء ووضع
كالقيام والقعود الحاصل للانسان الحجة ذلك ومذهب الامام الرازي الى ان ثبوتهما اي المقولتين
انما هو في الذهن اذ لو وجدتا في الخارج لا فتقر كل منهما الى مؤثر له تاثير اخر ضرورة امتناع كون
التاثير بنفس الاثر على التقدير كونهما من الاعيان الخارجية وح يلزم التسلسل المحال لترتبها ولا نهاية لها
مع كونها محصورة بين حاصرين واجاب عنه شارح المقاصد بان ذلك انما يلزم لو كان كل تاثير ايجادا حتى لا يبقى
الذي لا ينتهي الى زمان من قبل ان ينفعل وكل تاثير حصول حتى الدفعي من قبل ان ينفعل وليس كذلك
بل اذا كان الفاعل بغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل
وحال المنفعل ان ينفعل حتى انه قبل الفاعل ان يفعل بالتغيير والتحريك وان ينفعل بالتغير
والتحرك اقول هذا الكلام حق لكن لا دخل له في حسم مادة الشبهة فان بناءها على ان كلا من ان يفعل

او ان ينفعل لكان موجودا في الاعيان لكان امرا تدريجي الحصول وكل ما هو تدريجي الحصول فايجاده لا يكون
على سبيل الابداع بل على انحاء ان ينفعل وان ينفعل فحصل هنا لك تاثير وتاثر اخرين على الوجه المذكور
وهكذا بعينه الكلام في ايجاد ذينك الاخرين ويتسلسل فالجواب الحق يستفاد من ملخص ما اسلفنا
في بيان صدور الحركة من الطبيعة او غيرها بواسطة اموال ضربت على التغير لها على وجه الاتصال
بحيث يكون كل جزء منه بانضمامها الى الطبيعة علة لجزء من الحركة وكذا الكلام جزء من الحركة كذلك
علة لجزء من ذلك التغير اللاحق فالفاعل الحركة على وجه التدرج والتغير المتصل وكذا الكلام في كل تغير
يحصل من الثابت الذات وبهذا حكموا بان الباري تعالى والعقول الفعالة لا يمكن ان يباشر
تحريك جسم من الاجسام للزوم التغير فيه وانواع هذين الجنسين هي انواع الحركة بل هما نفس الحركة
كما ذكره شيخ الاشراق رحمه الله فانه تنسب تارة الى الفاعل وتارة الى القابل ولا يرد تحصيل
عدد المقولات ليس بما عطي التحصيل باهمال خلل في القواعد الفلسفية واما اشياء الوحدة
والنقطة وفصول الانواع البسيطة وسائر الاعتبارات والسلوب كالشيئية والكلية
ونظائرها فقد علمت ان عدم دخولها تحت المقولات لا يضر حصرها ومن جملة احكام المقولات التي جرت
عادتهم بذكرها قبولها التضاد او لا فقبولها له اما الكم فلا يقبل التضاد اذ المتصلة من المقادير
يجتمع في موضع واحد فان منع كون الجسم موضوعا للخط الا في السطح في الجسم فيعتبر البعد
من التضاد لان من شرط المتضادين امكان تعاقبهما على موضوع واحد وايضا من شرطهما عدم
قيام احدهما بالاخر والجسم يعرض المقادير والزمان فلا تضاد بين المتصل والمنفصل
واما الاتصال والانفصال فلانا نحن نقطع للنوعية لا من حيث انه لم يحصل الا بهما فلم يكن
تعاقبهما على موضوع واحد وهو هيولى الكثرة وقد علمت ايضا ان العدد ليست من انواع الجنس التضاد
لو فرض بينها لم يكن تضادا واقعا في الكم فايضا المشهور ان من شرط المتضادين وقوعهما تحت
جنس واحد وغير القار من المتصلات لا يغاير القارة لاختلاف الموضوع ومن ثم لا تضاد بينهما

تضاد

كان

كما ان انواع العدد لا تضاد بينها لعدم غاية الطلعة وغاية فيه بينها وقد ولان لقلة اكثر والعدد ولا صغرية ولا كبرية فيه
فالامتناع لانه ليس من الفضل للمتعدد والثانية انما احدهما من الكيفيات في الكيفيات والثانية ليس بوجودية مع هذا موضوعها غير واحد
فلا يتصور تعاقبهما على موضوع واحد ولاخر ان من مقولة المضاف والمتضايفان ما دام عرضت لها اضافة التضاد
لكن فانها مما يجب به مقولة كل منها بالاضافة ما يضاد لم يتحقق بينهما غاية الخلاف على ان الاصغر يجتمع مع الاكبر في جسم واحد
حين التحليل فانهما واما الكيف في الظاهر وقع المضادة في بعض اجناسه كالكيفيات المحسوسة من الحرارة والبرودة والسواد
والبياض وغيرها كالنسبيات من العلم والجهل اللذين هما نوع من الاعتقاد والجبن والتهور وكالاستعداد يامن الصحاحية
والمراضية دون بعض اخر من الاشكال الدائرة وايام الزوجية والفردية لعدم اتحاد الموضوع او لعدم غاية التخالف
واما الاين ففيه تضاد فان الكون عند المحيط وغاية البعد عن الكون عند المركز يمتنع تعاقبهما على موضوع مع امتناع اجتماعهما
فيه فيقبله متى لعدم تحقق غاية البعد فيها واما الاضافة فلعدم استقلالها بحسب الحصول من موضوع جميع المقولات
فقد يقع فيها المضادة لكن على سبيل التبعية لا بالاستقلال واما الجدة فلا يقع فيها تضاد وهو ظاهر واما الوضع
فالانسان القائم الذي راسه الى المحيط ورجلاه الى المركز والمنكس بحيث يكون راسه الى المركز ورجلاه الى المحيط كانت الهيئتان
مختلفتين غاية الاختلاف فيمتنع تعاقبهما على موضوع واحد فهما ضدان على هذا القياس الاستلقاء والانبطاح واما الفعل
فقد ثبت فيها التضاد كتسخين والتبريد وتبييض وتسويد وكالتسويد والتبييض واما في المتضادين فكل منهما
ليس تضادهما باعتبار تضاد موضوعيهما اذ قد ينفعل الى ينفعل اشياء متضادة فعلا واحدا او انفعالا واحدا بل قد ينفعل
فاعل واحد فيطلب متضادين فعل منفعل واحد انفعالين متضادين وذلك كثير واحد تبيض مرة وتسود اخرى فلو كان
لتضادهما فيقع الفعل والانفعال لا نفعل فيوجد فعلا او انفعالا متضادين فكيفيات وكيات بحيث الى التضاد في
كل منهما يقع باعتبار تجاذب السلوك والجهات كالانتقال من الشدة الى الضعف او بالعكس اخرى وجميع احكام المقولات قبول
منها الاشتداد والتضعف ومعناه ليس عبارة عن تغير حال المقولة في نفسها كما اعتقد بعضهم اذ هو فاسد فان معنى
اشتداد السواد مثلا انه سواد واحد يشتد ويشتد حتى يكون لموضوع الحقيقي للحركة في السواد نفس السواد بان يكون ذات السواد الضعيف
باقية مع النقص الى شيء اخر اذ الذي يمكن ان يكون سوادا فما اشتد السواد مع بقاء نفسه على ما في القياس في التضعف

اقول فاذا تحقق ما ذكرناه ظهر ان الاشتداد كما يجري في الكيف كذلك يجري في الكم ايضا فالمقدار الاكبر معنى ازيد عرضا
او عرضيا فيحمل فى الكم المنفصل فيما تتصور فيه عدم تجادد موضوع العلة الكثرة فيه فانا فرضنا فيه زيادة شى اخر لا
بنقل الكمية الا بل يحصل هذا اخرى فالمنفصل الى احدث الكميات لايزداد ولا ينتقص كما بالمحل لها لكانت بطل
هذا تحصيل حال اخر كلام صحيح لكن يجري مثله في الكيف كما علمت ولا دخل له في بيان الفرق بين الكم والكيف في وقوع
التكثر والتنقص في احدهما وعدم وقوعهما في الاخر فان ذلك يرجع بالحقيقة الى الحكمة في الكل لان المقصود بيسر صعوبة
من المقولات ولا شك ان كلا منهما يتحقق في الكيف يتحقق في الكم وكذا ما ذكروه في بيان الفرق بين الاشتداد والتضعيف بين
الاثنين لا نعقل اما ان يرجع الى اللغات او اصطلاحات كما لا يقال في الكم ان هذا المقدار اشد خطية من ذلك ولا ان
هذا العدد اشد عددية من ذاك على ان قولا في العرف ان هذا اطول وهذا اكثر فيرجع الى صحة ما ذكره ولان الطول ان كان
الكثرة من العدد ان يحصل بسببه بين هاتين المقولتين فرق معنوي يكون غير مؤثر في وقوع الكم لا في التنقص في جوهرية
فلا خرج كما بيناه فاذا جعلنا قصرا يمكن ان يشار الى مثلها مما يعقبه من زيادة لا شدة ولا ضعف ولا يمكن فيه الا
ان تفاوت لا شدة ولا ضعف في جسم طرفين بخلاف ما اذا جعلنا قوسا فانه لا يحتمل الزيادة بين طرفين وكما انهم
لا ضعف في مقدار تام مع حال وانهم ان الخط الطويل لا يجابه بعد نوع الخط القصير لانها لو قبلت الكمية الاشد
لكان في الكيفيات ما يقرب بينهما ولا يقتضي ذلك كلام الا انه ليس شيئا مما يعتمد عليه في الحركات وان المقولات التي
يقبل الاشتداد والتضعيف عندهم هي الذي يكون فيه شيء ثم يوجد شيء مثله من جنسه يطرحه في طبقة اخرى
بل الاشد منه حال في الجسم ويحصل بين الاخذ كما عرفت في الكيف وغيره ومقابله الضعف يقع الاشتداد في الكم الاشد
انتصابا وانحناء واعلم ان هذه الغاية في ذلك واسع وحمله اليه بل هو حكم الايصال الاشتداد والتضعيف فيما
ثابت بحكمه الى الكيف الكم الوجه فانه قد يتعدد في تعدد موضع ما يتحقق حاصل فيه شيئا فيكون شيئا ما الى اللفظ
على التدريج الا ان يكون مختصا بهذا المعنى لان كل جنس لا يكون الا ان يكون انتقال الاشتداد والتضعيف متعددة في
سلوك تجدده بسيطة وحدته محالا قويا مستمرة في بعض الزمان الذي يقع التحرك فيه فكلا تنقل
فيه من السعة الى سعة اخرى كان شيئا منها ليس شيئا فشيئا وان كان حاصلا في كل انه مجتمعا

الفن الثاني

الفن الثاني في العلم بالصانع وصفاته لما فرغ من فن تقاسيم الوجود المسمى بالامور العامة اراد
ان يشرع في الفن الثاني الذي موضوعه احوال المفارقات المسماة بالربوبيات وهي اجل ما في العلوم الالهية
كما ان مباحث النفس اشرفها في الطبيعيات وهو يشتمل على عشرة فصول فصل في اثبات الواجب لذاته
وهو الذي اذا اعتبر من حيث هو لا يكون قابلا للعدم لا يقال كل واحد من وجود الممكنات عند
المشائين القائلين بكونها حقيقة زائدة على الماهيات في الاعيان مما يصدق عليه هذا التعريف لانا نقول
وجود المعلول متقوم عندهم بوجود العلة فلا يمكن تصوره من حيث هو مع قطع النظر عن علته فضلا
عن ان يكون متحققا في الخارج غير قابل للعدم بل العدم لازم له من تلك الحيثية وبيان ذلك على الوجه
اللائق مذكور في كتابنا المسمى بالحكمة المتعالية وبيانه انا نقول ان لم يكن في الوجود موجود
واجب الوجود لذاته يلزم منه المحال واستحالة اللازم يوجب استحالة الملزوم وهو عدم الواجب فيجب
وجوده اما بيان الملازمة فهو قوله لان الموجودات باسرها ح جملة مركبة من احاد كل واحد منها
ممكن لذاته فيكون الجملة لافتقارها الى كل واحد منها ايضا ممكنة معلولة فتحتاج الى علة موجودة
خارجة عن تلك الجملة لاستحالة كونها نفس الجملة والا لزم تقدم الشيء على نفسه ولا جزءها والا
لزم تقدم الشيء على نفسه وعلى علله لان المؤثر في الجملة مؤثر في كل واحد من اجزائه والا لم يكن هو بانفراده
علة الجملة بل هو مع علة البعض الاخر وهذا خلاف المفروض فثبت انه اذا كان علة الجملة بعض اجزائها
لزم تقدم الشيء على نفسه وعلى علله وذلك باطل والعلم به بديهي وههنا ابحاث الاول انا
لا نم ان للمجموع وجودا اخر سوى وجودات الاجزاء فان كل موجود فلابد له من وحدة حقيقية حتى ان
العدد ايضا له وحدة نوعية فان العشرة واحدة بحسب ذاتها ونوعيتها مندرجة تحت مقولة
الكم ولا اسم له من تلك الحيثية وعشريتها انما هي بالقياس الى غيرها اعني الواحد فاذا لم يكن للمجموع وجود
حقيقي بل اعتباري لا يحتاج الى علة موجودة وبما ذكرنا اندفع اشكال لزوم كون الشيء علة لنفسه
في المجموع المركب من الواجب والعقل الاول حتى انهم اضطروا الى التزام ذلك في العلة التامة حيث قالوا

ان العلة في ذلك المجموع ان اريد بها العلة التامة فمجموع اجزائه فان التوقف على كل واحد من الاجزاء
لا يوجب التوقف على المجموع لان حكم الكل المجموعي قد يخالف حكم الكل الافرادي وان اريد بها الفاعل المستقل
في التاثير فهو جزؤه اعني الواجب اقول كلا القولين زيغ عن الصواب اما الاول فلانهم فسروا العلة بما يتوقف
عليه الشيء وقسموها الى العلة التامة والناقصة فالتزام كون احد القسمين عين المعلول كالتزام ما يتوقف عليه
الشيء لا يتوقف عليه الشيء واما الثاني فلان الفاعل المستجمع لشرائط التاثير الذي لا يتوقف تاثيره على انضمام
امر اخر سواء كان ذلك الامر الاخر مستندا اليه او الى غيره معناه غير معنى الفاعل الذي لا يحتاج في فاعليته
الى امر غير مستند اليه بل ما يتوقف تاثيره في شيء اما نفس ذاته او شيء يكون مستندا الى ذاته اما ابتداء او بواسطة
فان اريد بكون الواجب مستقلا في فاعليته للمجموع المركب من الواجب ومعلوله الواحد او الكثير المعنى الاول
فغير صحيح بل بالقياس الى المعلول الاول دون الثواني لحاجتها الى الواجب وغيره وان اريد به المعنى الثاني
فهو مسلم لكن لا يكفي بعلة وحدته في ايجاد ذلك المجموع من دون انضمام الجزء الاخر اليه فيلزم توقفه على
جميع الاجزاء التي هي عينه وربما يجاب عن ذلك الاشكال بان المتعدد قد يؤخذ مجملا وقد يؤخذ مفصلا
وهو بالاعتبار الاول واحد واللفظ الدال عليه مثل المجموع وبالاعتبار الثاني كثير واللفظ الدال عليه
مثل هذا وذاك وقد يختلفان في الحكم فان مجموع القوم معا لا يسعهم الدار ضيق وهم على سبيل البدلية
يسعهم فاذا تحقق ذلك فنقول المجموع المركب من الواجب ومعلوله اذا اخذ معا فهو معلول واذا اخذ
لا معا بل متعددا فهو علة فان نقل الكلام اليه بالاعتبار الثاني فانه ايضا لامكانه يحتاج الى علة قلنا
ذلك المجموع الماخوذ بهذا الوجه لا نم انه ممكن ولا انه واجب بل ان احدهما واجب بذاته والاخر ممكن
بذاته وفيه نظر اذ الاتفاق بالاجمال والتفصيل تفاوت باعتبار الملاحظة والالتفات بان يلتفت
النفس الى المركب التفاتا واحدا تارة والتفاتات متعددة اخرى وليس بين المجمل والمفصل تفاوت
بحسب نفس الامر بان يدخل في احدهما شيء لا يدخل في الاخر فلا يمكن كون احدهما موجودا محتاجا الى العلة دون
الاخر ولا اختلاف بينهما ايضا في الاحكام الخارجية والتفاوت في المثال المذكور ليس بحسب الاجمال والتفصيل

بل بحسب

بل بحسب الكل المجموعي والكل الافرادي اذ الكل المحمول في المفصل امر لواحد واحد والا لكان الاختلاف راجعا الى المحمول
وان فرض الاتفاق في الموضوع فان الكل المجموعي سواء اخذ مجملا او مفصلا يسعهم الدار على سبيل البدلية ولا يسعهم
مجتمعين فالحق في المقام ان بعض المركبات التي ليس لها اجزاء صورية ووحدة طبيعية وجوداتها بحسب الاعتبار
فلا حاجة لها الى علة موجودة في نفس الامر فالمجموع من الواجب والممكن سواء اخذ مجملا او مفصلا ليس له موجودية
ثانية غير موجودية الواجب وموجودية الممكن حتى يحتاج فيها الى العلة البحث الثاني سلمنا ان جملة الموجودات
باسرها موجود محتاج الى العلة لكن لم لا يجوز ان يكون علتها نفسها او جزؤها ومنشأ ذلك عدم كونها
واحدا حقيقيا بيان ذلك انه اذا توقف أ على ب وب على ج كان المجموع معلولا واذا ذهب
السلسلة الى غير النهاية كان المجموع بتمامه معلولا وجزؤه وهو ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية علة
فيجوز في سلسلة الممكنات ان يكون كل سابق علة للاحق الى غير النهاية فيكون علة الجملة جزؤها وهو مجموع
الاجزاء التي كل واحد منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج منها الا المعلول البحت فلابد في الدليل
المذكور من التمسك بالبرهان المشتمل على ابطال الدور والتسلسل اقول الاصوب ان يقرر كلام المصنف
بهذا الوجه وهو انه لو لم يكن في الوجود موجود واجب بالذات لكان الموجودات باسرها سواء كانت غير
متناهية بان يتسلسل او متناهية بان يدور ممكنات صرفة وكل ممكن جائز العدم لذاته فيجوز انتفاء
الاحاد باسرها بان لا يوجد واحد منها اصلا ويلزم من ذلك ان لا يكون شيء منها مستندا الى سببه وذلك
محال لان سبب الممكن ما لم يجب به وجوده لم يمتنع عدمه لم يوجد ذلك الممكن فلا محالة وجودات الممكنات
متناهية او غير متناهية تحتاج الى علة خارجة عنها لا يقال ان اريد بجواز العدم في الممكن امكانه
الذاتي فهو لا ينافي وجوبه بالغير ووجوده وان اريد به جواز العدم في نفس الامر فهو غير مسلم لان كل
واحد من الممكنات المتسلسلة ممكن واجب وجوده بعلته وامتنع بها عدمه لانا نقول المراد هو الثاني
قوله كل منها واجب بعلته قلنا كلا لان العلة اذا كانت ممكنة صرفة بدون الواجب سواء كانت متناهية
او غير متناهية فهي مما لا يحصل بها وجوب المعلول لجواز انتفائه مع انتفائها وان لم يجز انتفاء

مع تحققها وما لم يحصل امتناع انحاء عدم المعلول جميعا لم يتحقق وجوده ومن جملة تلك الانحاء عدمه في ضمن
عدم الكل وهذا النحو من العدم لا يحصل امتناعه الا بدخول الواجب بالذات في سلسلة الاسناد ومن الاستدلالات
التي لا تبتني على ابطال التسلسل في هذا المطلب ما قرره بعض اهل الحق بقوله على تقدير كون الموجودات منحصرة
في الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما لان وجود الممكنات انما يتحقق
بالايجاد وتحقق ايجاد ما يتوقف ايضا على تحقق موجود ما لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد انتهى واعترض عليه
بان لزوم الدور ممنوع والبيان غير تام وانما يلزم الدور لو توقف وجود معين على موجود معين يتوقف
هو عليه ولم يلزم مما ذكر اذ تحقق ايجاد شيء موقوف على وجود موجود من الموجودات وكل موجود معين يتوقف
على وجود علته المتقدمة عليه فاللازم هو التسلسل لا الدور واجاب عن ذلك بعض الاعاظم بان طبيعة
الايجاد لما كانت طبيعة عرضية ناعتية فلا محالة يتاخر وجوده من حيث ماهيته عن وجود المعروض المنعوت
تاخرا ذاتيا لا من حيث خصوص كون هذا الايجاد فقط وكذلك طبيعة الوجود الامكاني من حيث كونه
وجودا امكانيا مطلقا يحتاج الى طبيعة الايجاد ويتاخر عنها كذلك لا لاجل كون هذا الوجود الخاص فقط
فلا مدخل للخصوصيات في شيء من الطرفين والاحتياج دائر والدور لازم بين الطبيعتين هذا خلاصة
ما افاده ادام الله علوه ومجده اقول وفيه شك وهو ان احكام الوحدة العددية قد لا تثبت للوحدة
الابهامية فان اتصاف طبيعة الانسان بالعلم والجهل لا يوجب التناقض لعدم وحدة الموضوع وحدة عددية
بخلاف اتصاف ذات شخصية كزيد مثلا بهما فلقائل ان يقول الاحتياج الدائر بين الطبيعتين في صورة
التسلسل بان يكون كل واحد من افراد احديهما من حيث ماهيته مفتقرا الى فرد من الاخرى كذلك وبالعكس
غير مستنكر كقول الصوفي اذا تغيبت بدا وان بدا غيبني ونظير هذا البحث ما ذكره محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في
مصارع الحكماء وادا عليهم في قدم العالم وهو قوله اعلم ان الدور في النطفة والانسان والبيض والدجاج
والحبة والشجر انما ينقطع اذا عينت الابتداء من احد الطرفين والا لتوقف وجود كل منهما على وجود الاخر
ولم يكن لتحصيل احدهما دون الاخر اولوية وذلك يؤدي الى ان لا يحصلا اصلا وقد حصلا فلا بد من قطع الدور

باحدهما

باحدهما والبدو في الاشخاص الانسانية بالاكمل اولى قال المحقق الطوسي في مصارع المصارع في الجواب
احسنت يا علامة العلماء فيما نسبت الى عقد العوام والصبيان فانه ليس بدور الا في اللفظ لان الشيء اذا
توقف وجوده على ما يحتاج وجوده مثله الى الشيء لا يكون دورا يؤدي الى ان لا يحصلا بل ربما يتسلسل
والتسلسل والاستحال وجب ان يكون له مبدء فهمنا اشبه الدور بالتسلسل على المصارع وليت شعري
ما هذه الاولوية في جعل الشخص مبدء دون النطفة ان لم يكن تقرء في الكتب الالهية خلق ادم عليه السلام واذا
كان المبدء بالاكمل اولى فلم لم يخلق الناس او لا عقلاء كاملين والاشجار والاثمرة كاملة دون الى النطف
والحبوب انتهى ثم اقول يمكن دفع الاعتراض عن البرهان المذكور بانه اذا ثبت احتياج كل فرد من افراد الوجود الى شيء
من الايجاد لزم احتياج جميع الوجودات اليه لجواز طريان العدم عليها بالكلية وكذلك اذا ثبت احتياج كل واحد
من احاد الايجاد على شيء من الوجود لزم احتياج جميع الايجادات اليه لما بيان المذكور فاذا دار الاحتياج بين
الطبيعتين على هذا الوجه اي يكون جميع افراد كل منهما بحيث لا يشذ عنها شيء مفتقرا الى فرد ما من الاخرى
لزم الدور المستحيل لا محالة وبما ذكرناه يمكن تتميم دليل اخر له قدس سره في هذا المسلك وهو قوله ليس الوجود
المطلق من حيث هو موجود مبدء والا لزم تقدم الشيء على نفسه وبذلك يثبت وجوب الواجب بالذات كما لا يخفى
بادنى تامل انتهى وذلك لان الكلام عائد فيه ايضا كما مر سؤالا وجوابا واعلم ان الشيخ الرئيس قد وصف
طريقة الحكماء الالهيين الذين يبرهنون على وجود الواجب تعالى من غير اخذهم في الاستدلال الامكان ما سواه او
الحدوث في الاجسام كما هو مسلك المتكلمين او الحركة كما هو طريقة الطبيعيين المشاء بانها اشرف واوثق وقال
سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق باندرها طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق
لا عليه وهي التي اشير اليها في قوله تعالى او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وهم طائفة طريقتهم الاستدلال
على ذات الباري تعالى بملاحظة مفهوم الوجود وانه يقتضي فردا واجبا بالذات ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب
الذاتي على صفاته ثم بالنظر الى صفاته على كيفية صدور افعاله واحدا بعد واحد من العقول المجردة اولا ثم النفوس
الفلكية ثانيا ثم الاجسام الفلكية والبسائط العنصرية ثم المركبات من الجماد والنبات والحيوان كل ذلك كما بلا ملاحظة

لحلق في شيء من المراتب حتى انهم لم يشاهدوا وجود العالم على هذا الوجه المحسوس لم يكن اعتقادهم في حق الله تعالى
وصفاته وكيفيات افعاله غير هذا الاعتقاد الذي هم عليه ولا شك ان طريقتهم اشرف واحكم من طريقة غيرهم
كالمتكلمين المستدلين بحدوث الاجسام والاعراض على وجود الخالق ثم باحوال الخليقة كالاحكام والتغيير على صفاته
كالعلم والقدرة مثلا فانظر الى ما بين المرتبتين من مراتب الانظار وبعض الاقتباسات دون ان متعالي الكمال
فالحكيم المتأله يصعد من المعقول الى المحسوس والمتكلم الباحث يصعد من المحسوس الى المعقول وما ابعد في نفس
باي ادعى بموت فصل فان وجود الواجب نفس حقيقته بمعنى ان لا ماهية له تعالى سوى الوجود الخاص
المجرد عن مقارنة الماهية بخلاف الممكن كالانسان مثلا فان له ماهية هي الحيوان الناطق ووجودا وهو كونه
في الاعيان لان وجوده لو لم يكن عين حقيقته كان زائدا على حقيقته لامتناع جزئيته للتركيب
بوجه من الوجوه وذلك باطل كما يجيء ولو كان زائدا عليها لكان عارضا لها لكونه وصفا ثابتا لها وان كان
عارضا لكان الوجود من حيث هو هو مفتقرا الى الغير وهو ذات المعروض في قيامه لكونه الى المحل
فيكون وجود الواجب ممكنا لذاته لان كل مفتقر الى الغير ممكن لذاته فلا بد له من مؤثر وذلك المؤثر
ان كان نفس الحقيقة الواجبية لزم ان تكون موجودة قبل الوجود لان العلة الموجدة
للشيء يجب تقدمها على المعلول لامتناع ملاحظة العقل كون الشيء مفيدا للوجود ما لم يلاحظ كونه موجودا
فيكون الشيء موجودا قبل نفسه هف وان كان ذلك المؤثر غير تلك الماهية يلزم ان يكون
الواجب لذاته محتاجا في وجوده الى الغير وهذا اي الاحتياج محال وقد نوقش في هذا الدليل
بان اللازم من زيادة الوجود على ذات الواجب كون الوجود مفتقرا الى شيء ولا يلزم منه جواز الانعدام لا بطلانه
فيه او امكانه في نفسه لا يمكن اعتبار بعضهم بل بالنظر الى نفس ذلك الوجود وابن هذا من ذاك اذ يجوز ان يكون
العلة المقتضية للوجود هي الماهية من حيث هي هي كما انها القابلة له ايضا فيتقدم الماهية لا بالوجود كما ان
ذاتيات الماهية متقدمة عليها لا بالوجود وكما ان الماهية علة للوازمها بذاتها لا بوجودها وكان ماهية الممكن
قابلة للوجود مع ان تقدم القابل ايضا ضروري هذا حاصل ما اورده الامام الرازي على استدلال الشيخ الرئيس

بالوجه

بالوجه المذكور مع تتميم وتلخيص واجاب عنه الحكيم الطوسي قدس سره القدوسي في مواضع من كتبه كشرح الاشارات
ونقد التنزيل والمحصل بان الكلام فيما يكون علة لوجود او موجود وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود
فانه ما لم يلحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلحظ مبدء كوجود وهيئاته بخلاف القابل للوجود فانه لا بد ان يلحظ
العقل خاليا عن الوجود اي غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع المتنافيين
فاذن هو الماهية من حيث هي هي واما الذاتيات بالنسبة الى الماهية والماهية بالنسبة الى لوازمها فلا يجب تقدمها
الا بالوجود العقلي لان تقومها بالذاتيات واتصافها بلوازمها انما هو بحسب الماهية فقط كالجسم مع البياض
اقول كلام هذا التحرير محتاج الى مزيد تتميم وتقرير لانه كان واجبا عليه ان يدفع النقض بالمعارضة بالماهية القابلة للوجود
وكل قابل الشيء يجب تقدمه بالوجود على ما هو مقبول له فيجب تقدمها على الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه فالجواب
عن هذا كان جوابا عما اذا كانت علة للوجود وما ذكر من الفرق بين القابل والفاعل يجب لخلوه عنه غير جاب
في الوجود ولوازم الماهية فان خلو الماهية عن الوجود ممتنع في نفس الامر وكذا عن اللوازم بحسب الذات من حيث هي هي
فالاولى ان يقال ان كون القابل مطلقا مما يجب تقدمه بالوجود على المقبول غير لازم وقد مر الفرق بين القابل والعلة
القابلة وقد مر ايضا في بحث التلازم وجوب تاخر الهيولى مع كونها قابلة للصورة عنها فكذلك الماهية القابلة
للوجود لا تقدم لها على ذلك الوجود بالوجود لانها لا تجرد عن الوجود الا في نحو من انحاء ملاحظة العقل بان
يحلل العقل الموجود الى ماهية ووجود ويصفها به لا بان يكون في تلك الملاحظة منفكة عن الوجود فانها ايضا
نحو وجود عقلي كما ان الكون في الخارج نحو وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان ياخذها وحدها اي من غير
ملاحظة شيء من الوجودين معها ويصفها به وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه فاتصاف الماهية من حيث
هي هي بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بما هو جسم بالسواد فان الجسم من حيث هو هو مرتبة في نفس الامر
متقدمة ليست في تلك المرتبة شيء من السواد ومقابله فيصح اتصافه بواحد منهما بخلاف الماهية بالقياس الى الوجود
اذ ليس لها مرتبة سابقة على وجودها وعدمها حتى يصح اتصافها باحدهما بل الماهية ووجودها امر واحد في
الواقع بلا تقدم بينهما ولا تاخر ولا معية ايضا اذ ليس لها وجود منفرد وللوجود وجود اخر وقد انضما

فيحصل بينهما شيء من النسب المذكورة فقابلية الماهية للوجود انما يتصور على ما صورناه واما قابليتها للعدم فلا يتصور بوجه من الوجوه فان قلت تلك الملاحظة ايضا نحو من انحاء وجود الماهية في نفس الامر فكيف يتصف الماهية في هذا النحو من الوجود بالملاحظة بهذا النحو من الوجود او بالمطلق الشامل له مع مراعات قاعدة الفرعية في الاتصاف قلنا هذه الملاحظة لها اعتباران احدهما اعتبار تخلية الماهية وتجريدها من جميع انحاء الوجود حتى من هذا النحو وثانيهما اعتبار كونها نحو من انحاء الوجود فالماهية باحد الاعتبارين موصوفة بالوجود وبالاخر مخلوط به غير موصوفة هذا غاية ما يفهم من عباراتهم في الموضع ولبعض الفقراء بفضل الله وحسن منه وجه من عن هذا البحث حيث حقق وقرر في كتبه ان الوجود اي الممكنات مراتب متفاوتة بحسب التقدم والتاخر والكمال والنقصان ووجود كل ماهية عين تلك الماهية متحدة معها نحو من الاتحاد وجميع الوجودات اظلال واشراقات للوجود الواجبي القائم بذاته ولا وجود للماهيات اصلا ولا تاثير ولا تاثر فيها بل انها اعتبارات كلية يعتبرها العقل ويصف الوجودات بها فلكل مرتبة من الوجودات نعوت كلية حدية او رسمية مسماة بالماهية والعوارض بلا وصول رائحة من الوجود اليها ولا تعلق الجعل بها كما عليه اكابر الصوفية الموحدة وبيانه يحتاج الى مجال اوسع من هذا الموضع وقد اقام البرهان عليه في موضع بعض كتبه بل نقول على الطريقة الرسمية ايضا لا احتياج الى ما تجشموه حيث تقرر ان الوجود في الممكن نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شيء للماهية فليس هاهنا ثبوت شيء لشيء حتى يجري فيه قاعدة الفرعية نص عليه الشيخ في التعليقات حيث قال الوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض للجسم في كونه ابيض ولا يكون فيه البياض والجسم انتهى وانحرف كثير من الناظرين في هذه العبارة وامثالها من كلام الشيخ وغيره حيث حملوها على ان عبارة الوجود وكونه امرا مصدريا لا تحقق له في الخارج مع انهم يعلمون ان حقيقة كل شيء هي نحو وجوده الخاص به وكان اطلاق لفظ الاتصاف على الارتباط الذي يكون بين الماهية والوجود من باب التوسع او الاشتراك فانه ليس كالارتباط الذي بين الماهية وسائر الاعراض والاحوال بل اتصافها بالوجود من قبيل اتصاف البسائط بالذاتيات والجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة المذكورة تريهم تارة يخصصون القاعدة الكلية القائلة

بالفرعية

بالفرعية وتارة يتعللون منها الى الاستلزام قائلين ان قاعدة الاستلزام لا يجري في اتصاف الماهية بالوجود لعدم المغايرة بينهما ولا ايضا في اتصافها باللوازم المطلقة التي لا يتقدم الماهية عليها بالوجود بل بنحو اخر من التقدم وهو تقدم بحسب الذات والحقيقة من دون اعتبار الوجود كما في الاجزاء المحمولة من الجنس والفصل بعد الاجزاء الوجودية كالمادة والصورة سواء كانتا خارجيتين او عقليتين ومن البرهان على هذا المطلب ان اكثر هذه الملحوظات وهو ان العقل اذا فصل الذهني بوجوده عن ماهيته ان امتنع وجودها بعينه لا يصير شيء منها موجودا واذا صار شيء منها موجودا فالكلي اي جزئيا تا اخر معقولة غير ممتنعة لماهيتها الا لمانع بل ممكنة الوجود النظرية وقد علمنا ان ما وقع من جزئيات الكلي كلي بقي الامكان تعددوا اذا كان هذا الواقع واجب الوجود وله ماهية وراء الوجود ففي اذا اخذت كلية امكن وجود جزئي اخر لها لذاتها اذ لو امتنع الوجود للماهية لكان المفروض واجبا ممتنع الوجود باعتبار ماهيته هذا محال غاية ما في الباب ان يمتنع بسبب غير نفس الماهية فيكون ممكنا في نفسه وهذا محال فاذن ان كان في الوجود واجب فليس له ماهية وراء الوجود بحيث يفصل الذهن الى امرين فهو الوجود الصرف البحت الذي لا يشوبه شيء من خصوص وعموم هذا كلامه نور الله مرقده والايراد عليه بانه لا يجوز ان يفصل العقل امر موجود الى وجود ومعروض له يكون ذلك المعروض جزئيا متشخصا لا كليا وتخصيص الملازمة على الكلية لا ينفع اذ المقصود ان الوجود غير زائد بل هو نفس حقيقة الواجب مندفع بان كلامه مبني على ان تشخص الشيء في الحقيقة نحو وجوده الخاص كما صرح به المعلم الثاني او مساوق له فكل ما يفصل الذهن الى معروض وعارض هو الوجود لكان في مرتبة ذاته كليا لا محالة وكل ما له ماهية كلية فنفس تصورها لا يابى ان يكون لها جزئيات غير متناهية الا لمانع خارجي فحاصل البرهان انه لما كان الوجوب والامكان والامتناع من لوازم الماهيات فالواجب لو كان ذا ماهية فجزئيات تلك الماهية لا يجوز ان يكون جميعا ممتنعة لذاتها والا لما تحقق الواجب اصلا ولا واجبة لذاتها والا لكان المتعدد واجبا او لوقع الكل وكلاهما باطل ولا ممكنة والا لكان هذا الواقع ايضا ممكنا مع انه كان واجبا لذاته هف فاذن ان كان في الوجود واجب بالذات فليس الا الوجود الصرف المتشخص بنفس ذاته وما امتنع او

عليه بعض الكرام من الاعلام من ان دعوى عدم امتناع الجزئيات الغير المتناهية ممنوعة ولم لا يجوز ان يكون لماهية كلية افراد معدودة متناهية لا يمكن ان يتعدى عنها في الواقع وان جاز في الوهم الزيادة عليها ولو سلم عدم التناهي فنقول لا يقف وبطلان اللازم ح ممنوع ولو سلم امر غير متناه بالمعنى الاخر فغاية ما لزم ان يكون الواجبات غير متناهية فلقائل ان يمنع بطلان هذا قائلا ان دليل بطلان التسلسل لو تمت لدلت على امتناع ترتب امور غير متناهية موجودة معا ولو فرض ترتب الواجبات غير بين ولا مبين فانا نجيب عما ذكره اولا بان كل ماهية بالنظر الى ذاتها لا يقتضي شيئا من التناهي واللاتناهي ولا مرتبة معينة من المراتب اصلا الا بسبب فاذا قطع النظر عن الاسباب الخارجة عن نفس الماهية يابى العقل من ان يكون لها افراد غير متناهية وعن ما ذكره ثانيا وثالثا بان الكلام هيهنا ليس في بطلان التسلسل في الواجبات عددا كان او لا مترتبا او متكافيا حتى قيل ان بطلانه منظور فيه بل الكلام في انه اذا كان للواجب تعالى ماهية كلية يمكن ان يفرض لها جزئيات وراء ما وقع ولما كان كل من الوجوب والامكان والامتناع من لوازم الماهيات فاذا وجب فرد من ماهية كلية يلزم ان يكون جميع افرادها واجبة وكذا ان امتنع او امكنت لو امكن فنقول تلك الافراد المفروضة لم تكن واجبة والا لما عدمت ولا ممتنعة والا لكان هذا الواقع ايضا ممتنعا هف ولا ممكنة والا لكان الواجب لذاته ممكنا لذاته هذا ايضا خلف فثبت انه لو كان الواجب تعالى ذا ماهية غير الوجود لزم كونه خلوا عن المواد الثلث وهو محال اقول ومما سنح لنا في هذا المطلب وهو قريب المأخذ مما ذكره صاحب الاشراق هو ان الوجود لو كان زائدا على ماهية الواجب لزم وقوعه تحت مقولة الجوهر فيحتاج الى فصل مقوم فيتركب ذاته وايضا قد علمت انه كلما صح على فرد صح على طبيعته من حيث هي اذ لو امتنع شيء عليها امتنع على افرادها فلما لزم وقوع الامكان على بعض الجواهر ضرورة لما نشاهد من حدوث العنصريات وزوالها صح وقوع الامكان على مقولتها فلو دخل الواجب تحت مقولة الجوهر لزم فيه جهة امكانية باعتبار الجنس فلا يكون واجب الوجود بالذات هف فكل ما له ماهية زائدة على الوجود فهو اما جوهر او عرض والواجب ليس جوهرا كما عرفت ولا عرضا لقيام العرض بغيره فلا يكون له ماهية غير الوجود وقد مثل بعض سادة العلماء مراتب الموجودات

في الموجودية

في الموجودية بحسب الاحتمال العقلي في اول الامر بمراتب المضيء في كونه مضيئا فان من الموجودات ما له ذات ووجود وموجد فيسمى موجودا بالغير كالماهيات الممكنة عند المعتزلة والمشائين ولا شك في امكان انفكاك الوجود بحسب الذات والواقع فضلا عن امكان تصور الانفكاك فالتصور والمتصور كلاهما ممكن ومنها ما له ذات ووجود يكون مقتضاها بحيث يستحيل انفكاكه بالنظر الى ذاته كالواجب عند المتكلم فيمتنع الانفكاك وان امكن تصوره فالتصور ممكن لكن المتصور محال ومنها ما له ذات هي عين موجوده فلا يمكن تصور الانفكاك بينهما فضلا عن الانفكاك كواجب الوجود عند الحكماء ولا يزيد مراتب الموجود في الوجود بحسب العقل على هذه الثلث وعليك الفرق بينها بحسب العلو والدنو وكذلك مراتب المضيء اذ منه مضيء بالغير كوجه الارض والقمر المستضيء بمقابلة ومنه ما هو مضيء بالذات بضوء هو غيره ومقتضى له اقتضاء يمتنع التخلف كجرم الشمس لو اقتضى ضوءه ومنه ما هو مضيء بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس لو كان جوهرا قائما بنفسه فان المضيء ما يحصل له الضوء الكيفي لا ما يقوم به الضوء كما يفهمه اهل اللغة الا ان يعني بالقيام ما هو اعم من المجازي والحقيقي ففي الاول مضيء وضوء ومقتضى له وفي الثاني اثنان وفي الثالث ثالث ولا شك ان اعلى مراتب الوجود وهو مذهب الحكماء في واجب الوجود عز مجده وما قال بعض الموحدين من المتالهين من ان الوجود مع كونه نفس حقيقة الواجب قد انبسط على هياكل الموجودات بحيث لا يخلو عنه شيء من الاشياء بل هو حقيقتها فقيل فيه انه طور وراء طور العقل قول اني لا اعلم من الفقراء من عنده انه فهم هذا المعنى من اطوار العقل وقد انشرو اقام البرهان عليه في بعض مواد من كتبه ورسائله وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم

فصل في ان واجب الوجود تعينه نفس ذاته ففي هذا الفصل حكمان احدهما ان وجوب وجوده تعالى عين حقيقته المقدسة وثانيهما ان تشخصه بمعنى ما به يتشخص المفهوم المصدري نفس ذاته اما بيان الحكم الاول فلان وجوب الوجود لو كان زائدا على حقيقته لامتنع الجزئية المستلزم للتركيب لكان ما وضعناه لذاته وكان معلولا لذاته لاحتياجه الى المؤثر واستحال ان يكون شيئا منفصلا والا لكان للواجب علة موجبة مع كونه واجبا لذاته هذا خلف فلو احتاج الى مؤثر لكان هو الذات لا غير والعلة ما لم يجب وجودها استحال ان توجب المعلول

لان وجوب وجود العلة سبب لوجوب وجود المعلول وذلك الوجوب المعتبر فيه اي الواجب هو الوجوب بالذات لاستحالة كونه واجبا بالغير لان كل واجب بالغير ممكن لذاته فيكون وجوب الوجود بالذات قبل نفسه وهذا محال بالبديهة والكلام فيه كالكلام في عينية الوجود سوا لا وجبا فلا نعيده واما بيان الحكم الثاني فلان تعينه لو كان زايدا على حقيقته بان يكون حقيقته نوعية متخصصة بالتشخصات او يكون بحيث يتشخص بامر زايد على حقيقته سواء كان نوعا منتشرا او محصورا في واحد دون غيره كالعقل او لم يكن كذلك لكان معلولا لذاته بالبيان الذي مر في وجوده ووجوبه والعلة ما لم يكن متعينة لا توجد فلا يوجد المعلول فيكون التعين سابقا قبل نفسه وهو محال لتوقف العلة على الوجود وهو مساوق للتعين بل عينه ولا يرد النقض بالصورة الجسمية في كونها من حيث نوعيتها وابهامها علة للهيولى المتشخصة اذ الكلام في العلة المستقلة دون الشرايط والمعينات وعلة الهيولى كما سبق جوهر مفارق مع معاونة صورة ما لم واعلم ان حقيقة الواجب كما انه لا يمكن ان يكون معنى نوعيا متشخصا بامر زايد فكذلك لا يمكن ان يكون معنى جنسيا متخصصا بفصل او فصول لان الجنس امر مبهم في ذاته فلا يمكن كونه عين الوجود المتشخص بنفسه والتقرير الجامع في المسلكين بان النوع لا يحتاج الى التشخص في قوام حقيقته وتقرر ماهيته بل في ان يوجد ويحصل بالفعل وكذلك الجنس لا يحتاج الى الفصل في ثبوت المعنى الجنسي ولا مر عرض له كان التشخص عرض للنوع والعرض لا دخل له في تقرر الماهية بل كل منهما لابهامه وكونه بالقوة يحتاج في تحصل وجوده الى امر مخصوص له انه بحسب الوجود والا لكان المنقسم مقوما لما خرج واحدا ولما ثبت من قبل ان الواجب ليست له ماهية الا صرف الوجود فكل ما فرض مقوما لوجوده كالفصل والتشخص يكون مقوما لاصل حقيقته فلو كان الوجود الصرف الذي هو نفس حقيقته جنسا للاشياء كما توهمه بعض المتصوفة لكان الفصل مفيدا للمعنى الجنسي وكذا لو كان حقيقته متشخصة بتشخص زايد على ذاته لكان المعنى النوعي محتاجا في معناه الى المشخص وكلاهما باطل فاذا علمت ان الواجب تعالى هو الوجود البحت الذي لا يوصف بانه جنس ولا بانه نوع ولا يوصف بانه كلي او جزئي اي فرد من طبيعة كلية بل انه متميز بذاته منفصل بنفسه عن سائر الموجودات لا بامر فصلي او عرضي

وانه عقلي بمعنى انه مجرد عن المادة لا بمعنى انه كلي واذ لا جنس له ولا فصل له فلا حد له واذ لا حد له ولا علة له فلا برهان عليه لان الحد والبرهان كما تحقق في الميزان متشاركان في الحد فالشيء الذي يكون ممتنعا عن كل شيء فالعلم به اما ان يكون اوليا شهوديا او اعترافا بالمجهل والمسكنة لابآثاره ولوازمه وح لا يعرف حق معرفته ولم يعرف بها حقيقته وماهيته فليس شيء غير واجب الوجود برهانا عليه وهو البرهان على كل شيء لان العلم اليقيني بذي السبب وهو وجود جميع الممكنات لا يحصل الا بالسبب كما ورد في الصحيفة الالهية قل اي شيء اكبر شهادة قل الله نعم لو استدل عليه بما في القياس وهو الاستدلال من حال الوجود وانه يقتضي واجبا بالذات فكما اشرنا اليه لم يكن القياس دليلا ولم يكن ايضا برهانا محضا بل كان قياسا شبيها بالبرهان على ما صرح به الشيخ الرئيس واليه الاشارة في قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو فصل في توحيد واجب الوجود بمعنى نفي الشركة في مفهوم وجوب الوجود لا بمعنى ان نوعه منحصر في شخصه على ما توهم لفساده كما علمت ومجرد كونه تعالى متشخصا بنفس ذاته لا يكفي في استحالة الشريك في بادي النظر كما زعمه بعض الشارحين حيث قال ان ما بينا من ان التعين نفس حقيقته يكفي في اثبات توحيده فان التعين اذا كان نفس الماهية كان نوع تلك الماهية منحصرا في شخصه بالضرورة انتهى وذلك لاحتمال ان يكون هناك حقايق مختلفة واجبة الوجود وتعين كل منها نفس حقيقته فلا بد مع اقامة البرهان على التوحيد فنقول لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكانا مشتركين في وجوب الوجود على هذا الفرض ومتغايرين بامر من الامور والا لم يكونا اثنين وما به الامتياز اما ان يكون تمام الحقيقة او لا يكون تمام الحقيقة بل جزءها لا سبيل الى الاول لان الامتياز لو كان بتمام الحقيقة لكان وجوب الوجود المشترك بينهما خارجا عن حقيقة كل منهما او عن حقيقة احدهما وهو اي خروج وجوب الوجود عن حقيقة الواجب بالذات محال لانا بينا ان وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود لذاته قيل فيه بحث لان معنى قولهم وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود انه ينتزع من نفس تلك الحقيقة انه صفة وجوب الوجود لا ان تلك الحقيقة عين هذه الصفة فلا يكون اشتراك موجودين واجبي الوجود في وجوب الوجود الا انه ينتزع من نفس كل منهما انه صفة الوجوب فلا منافاة بين اشتراكهما

في وجوب الوجود وتمايزهما بتمام الحقيقة اقول معنى كلام الحكماء ان وجوب الوجود عين حقيقة الواجب هو ان ذاته مصداق هذا الحكم ومنشأ انتزاعه من دون انضمام امر آخر ومن ملاحظة حيثية اخرى غير ذاته اية حيثية كانت حقيقية كانت او اضافية او سلبية وكذلك قياس سائر صفاتها وتوضيح ذلك انك قد تعقل المتصل مثلا نفس المتصل كالجزء الصوري للجسم من حيث هو جسم وقد تعقل شيئا ذلك الشيء هو المتصل كالمادة لم فكذلك قد تعقل واجب الوجود بما هو واجب الوجود وقد تعقل شيئا ذلك الشيء واجب الوجود ومصداق الحكم به ومطابقته في الاول حقيقة الموضوع وذاته فقط وفي الثاني مع حيثية اخرى وهي صفة قائمة بالموضوع حقيقية او انتزاعية وكل واجب الوجود لم يكن نفس واجب الوجود بل يكون له حقيقة تلك الحقيقة متصفة بكونها واجبة الوجود ففي اتصافها به يحتاج الى عروض هذا الامر والى جاعل يجعلها بحيث ينتزع من هذا الامر والى جاعل فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود وبه صادق واجب الوجود لذاته فلا يكون واجب الوجود لذاته فكل واجب الوجود لذاته فهو نفس واجب الوجود لذاته وقس عليه سائر صفاته تعالى الحقيقية الكمالية كالعلم والقدرة وغيرها لا سبيل الى الثاني لان كل واحد منهما يكون مركبا من ما به الاشتراك وما به الامتياز وكل مركب محتاج الى غيره فلا يكون واجبا لامكانه فيكون كل واحد من الواجبين واحدهما ممكنا لذاته هف فان قيل لم لا يجوز ان يكون ما به الامتياز امرا عارضا لا مقوما حتى يلزم التركيب قلنا يلزم ح ان يكون التعين عارضا وهو خلاف ما ثبت بالبرهان وليعلم ان البراهين الدالة على هذا المطلب الذي هو من اصول المباحث الالهية كثيرة لكن تتميم جميعها يتوقف على ان حقيقة الواجب تعالى هو الوجود البحت الذي القائم بذاته المعبر عنه بالوجوب الذاتي والوجود المتأكد وان ما يعرضه الوجوب او الوجود فهو في حد نفسه ممكن ووجوبه كوجوده يستفاد من الغير فلا يكون واجبا وهذه المقدمة مما ينساق اليها البرهان ويصرح بها في كتب اهل العلم والعرفان وقد اسلفنا القول فيها وبها يندفع ما تشوشت به طبايع الاكثرين وتبلدت به اذهانهم وضلت مما ينسب الى ابن كمونه وهو الذي سماه بعضهم بافتخار الشياطين لا بدائه هذه الشبهة العويصة الدفع والعقدة العسيرة الحل وهي انه لم لا يجوز ان يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه

مختلفان

مختلفان بتمام الماهية يكون كل منهما واجبا بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما وذلك لانا نجيب عن هذه الشبهة بان مفهوم واجب الوجود لا يخلو اما ان يكون انتزاعه عن نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية خارجة عن نفس الذات اية حيثية كانت او مع اعتبار تلك الحيثية وكلا الشقين محال اما الثاني فظاهر من ان كل ما لم يكن ذاته بمجرده حيثية انتزاع الوجوب فهو ممكن في ذاته واما الاول فلانه مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذات مع قطع النظر عن اية حيثية كانت لا يمكن ان يكون حقايق متخالفة متباينة بالذات غير مشتركة في ذاتي اصلا وظني ان كل سليم الفطرة يحكم بان الامور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلا حيثية جامعة لا تكون مصداقا لحكم واحد ومحكيا عنه به نعم يجوز ذلك اذا كانت تلك الامور متماثلة من جهة كونها متماثلة كالحكم على زيد وعمرو بالانسانية من جهة اشتراكهما في تمام الماهية او من حيث اختلافهما بالعوارض المخصصة او كانت مشتركة في ذاتي من جهة كونها كذلك كالحكم على الانسان والفرس بالحيوانية من جهة اشتمالهما على تلك الحقيقة الجنسية او في عرض كالحكم على الثلج والعاج بالابيضية من جهة اتصافهما بالبياض او كانت تلك الامور المتباينة متفقة في انتسابها الى شيء واحد كالحكم على مقولات الممكنات بالوجود من حيث انتسابها الى الوجود الحق عز مجده عند من يجعل وجود الممكنات امرا عقليا انتزاعيا او كانت متفقة في امر سلبي كالحكم عليها بالامكان لسلب ضرورة الوجود عن الجميع لذواتها واما شيء اشباه تلك الوجوه المذكورة فلا يتصور فيها ذلك ضرورة بل نقول لو نظرنا الى نفس مفهوم الوجود الحاصل المعلوم بوجه من الوجوه بديهة ادانا النظر والبحث الى ان الحقيقة وما ينتزع هو منه امر قائم بذاته هو الواجب الحق والوجود المطلق الذي لا يشوبه عموم ولا خصوص ولا تعدد اذ كل ما وجوده هذا الوجود لا يمكن ان يكون بينه وبين شيء آخر ايضا هذا الوجود فرضا مباينة اصلا ولا تغاير فلا يكون اثنان بل يكون هناك ذات واحدة ووجود واحد كما اشار اليه صاحب التلويحات عظم الله قدره بقوله صرف الوجود الذي لا اتم منه كلما فرضته ثانيا فاذا نظرت فهو هو اذ لا تميز في صرف شيء فوجوب وجوده الذي هو ذاته يدل على وحدته كما في التنزيل شهد الله انه لا اله الا هو وعلى موجودية الممكنات به كما في قوله تعالى

[illegible]

اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد الاول ولنا بنا بيد الله وملكوته برهان عرشي على توحيد الواجب تعالى وهو انه لما كان الواجب في ذاته مصداقا للواجبية ومطابقا للحكم عليه بالموجودية بلا جهة اخرى غير ذاته والا لزم احتياجه في كونه واجبا وموجودا الى غيره كما مر من البيان وليس للواجب تعالى جهة اخرى في ذاته لا يكون بحسب تلك الجهة واجبا وموجودا والا لزم التركيب في ذاته من هاتين الجهتين ابتداء او بالاخرة وقد ثبت بساطته تعالى من جميع الجهات فح نقول ينبغي ان يكون واجب الوجود بذاته موجودا وواجبا بجميع الحيثيات الصحيحة وعلى جميع الاعتبارات المطابقة لنفس الامر والا لم يكن حقيقته من حيث هي بتمامها مصداقا لحمل الوجود والوجوب اذ لو فرض كونه فاقدا لمرتبة من مراتب الوجود ووجه من وجوه التحصيل او عادما لكمال من كمالات الموجود بما هو موجود لم يكن ذاته من هذه الحيثية مصداقا للوجود فتحقق ح في ذاته جهة امكانية او امتناعية تخالف جهة الفعلية والتحصيل فلو تركب ذاته من حيثية الوجوب وغيره من الامكان او الامتناع فلا يكون واحدا حقيقيا وهذا معنى قولهم واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الحيثيات لا ما فهموه كما يجيء في الفصل التالي لهذا الفصل فاذا تمهدت هذه المقدمة التي مفادها ان كل كمال وجمال يجب ان يكون حاصلا لذات الواجب في نفسه او مترشحا عنه فنقول لو تعدد الواجب بالذات لا يكون بينهما علاقة ذاتية لزومية لان الملازمة بين الشيئين ما يستلزم معلولية احدهما للاخر او معلولية كل منهما لامر ثالث كما تحقق في موضعه فعلى اي من التقديرين يلزم معلولية الواجب وهو خلاف الفرض فاذن لكل منهما مرتبة من الكمال وحظ من الوجود والتحصيل لا يكون هو للاخر ولا مترشحا عنه فيكون كل واحد منهما عادما لشيء فاقدا لمرتبة وجودية سواء كانت ممتنعة الحصول له او ممكنة فذات كل منهما بذاته ليست محض حيثية الفعلية والوجوب بل يكون ذاته بذاته مصداقا لحصول شيء وفقد شيء فلا يكون واحدا حقيقيا والتركيب يجب بالذات ولحقيقته ينافي الواجبية فالواجب يجب ان يكون من فرط التحصيل جامعا لجميع النشآت الوجودية والحيثيات الكمالية التي بحسب الوجود بما هو موجود فلا مكافئ له تعالى في الوجود بل ذاته بذاته يجب ان يكون مستند جميع الكمالات ومنبع كل الخيرات وهذا البرهان وان لم ينفع المتوسطين فضلا عن الناقصين لابتنائه على كثير من اصول الفلسفة والمقدمات المطوية لكنه عند

من ارتاضت

من ارتاضت نفسه بالفلسفة يرجح على كثير من البراهين **فصل في ان الواجب لذاته واجب من جميع جهاته** هذه العبارة موروثة من القدماء والحق معناها ما نبهناك عليه في الفصل السابق وهو ان الواجب بالذات ليس فيه جهة امكانية بمعنى ان كل ما يمكن له بالامكان العام فهو واجب له ومن فروع هذا الحكم قوله **اي ليس له حالة منتظرة** فان ذلك اصل يترتب عليه هذا وذلك من خواص الواجب ولان هذا متحقق في المفارقات عن المادة مطلقا عند الحكماء القائلين بامتناع صدور الحادث عن القديم الا بتوسط الحركة الدورية والمادة المنفعلة اذ لو كان للمفارق حالة منتظرة يمكن حصولها فيه لاستلزم انفعاله عن الحركة والاوضاع الجسمانية وذلك يوجب كونه جسما او متعلقا بالجسم مع كونه مفارقا عنه بالكلية هذا خلف والدليل على الحكم الاصل قوله **لان ذاته كافية لما من الصفات فيكون واجبا من جميع جهاته وانما قلنا ان ذاته كافية فيما له من الصفات لانها لو لم تكن كافية لكان شيء من صفاته من غيره** بالضرورة **فيكون لحضور ذلك الغير ووجوده علة لوجود تلك الصفة** في ذات الواجب تعالى وذلك لان وجود العلة علة لوجود المعلول وعدمها لعدمه **وغيبته** اي لو كان وجود تلك الصفة معلولا لحضور ذلك الغير وعدمها معلولا لغيبته **لعدمها** تعالى **اذا اعتبرت من حيث هي بلا شرط يجب لها الوجود لانها اما ان يجب مع وجود تلك الصفة او مع عدمها فان كان** اي الوجوب **مع وجود تلك الصفة لم يكن وجودها من غيره** لحصولها بذات الواجب من حيث هي هي بلا اعتبار حضور الغير **وان كان** اي الوجوب **مع عدمها لم يكن عدمها من غيبته** لحصوله بذات الواجب من حيث هي هي بلا اعتبار غيبة الغير **واذا لم يجب وجودها بلا شرط لم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته** لان الواجب لذاته عبارة عما يجب اذا اعتبر من حيث هو مع قطع النظر عما سواه وجب له الوجود وح لم يكن كذلك هذا خلف وههنا ايراد مشهور وهو ان غاية ما لزم من الدليل ان يكون وجود الصفة او عدمها بالغير لا ان يكون الواجب في ذاته او تعينه متعلقا بذلك الغير وذلك لانه ان اراد باعتبار الذات من حيث هي هي ملاحظة الغير فالملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من عدم ملاحظة امر عدم ذلك الامر وان اراد به اعتبارها مع عدم الغير في نفس الامر وجودا وعدما فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي ممنوع لان اعتبار الذات مع عدم الشرطين على الفرض المذكور محال والمحال

جاز ان يستلزم المحال وهو عدم كون الواجب واجبا فلا يظهر الخلف والاولى ان يقرر الدليل هكذا اذا اعتبرت ذات الواجب من حيث هي هي بلا شرط اي مع قطع النظر عن ذلك الغير وجودا وعدما فاما ان يجب وجوده مع وجود تلك الصفة وهو محال لاستحالة وجود المعلول مع قطع النظر عن وجود العلة او مع عدم تلك الصفة وهو ايضا محال بعين ما ذكرناه ولا يخفى ان وجوب الذات لا يخلو في نفس الامر عن احد الامرين المحالين على تقدير اعتبار الذات بلا شرط فيكون وجوب الذات ايضا محالا او لم يعتبر معه ولا بد من اعتباره وهو التالي فيثبت الملازمة وبطلان التالي معلوم فكذا المقدم قيل هذا الحكم منقوض بالنسب لجريان الدليل فيها فيلزم ان يكون واجبة الحصول له تعالى بحسب مرتبة ذاته بلا ملاحظة الغير فيمتنع تبدلها وتغيرها لان ذات الواجب غير كافية في حصولها له لتوقفها على امور مغايرة للذات متغيرة متجددة والتزم واعترف به الشيخ في الهيات الشفاء حيث قال وبالحري ان يكون ذاته مع ملحوظة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها اقول التحقيق الحق في هذا المقام يستدعي تقديم جملة من الكلام وهو ان صفاته تعالى منها حقيقية كالتي كالقدرة والعلم ونظائرهما وهي عين ذاته بمعنى ان ذاته من حيث حقيقته مبدأ لانتزاعها ومصداق لحملها بلا اعتبار حيثية اخرى كما اشرنا اليه سابقا ومنها اضافية محضة كالمبدئية والقبلية وغيرهما وهي زائدة على ذاته متاخرة عنه وعما اضيفت هي اليه ولا يخل تجددها بعد كونها زائدة عليه فان الواجب تعالى ليس علوه ومجده بنفس هذه الصفات الاضافية بل بكونه في ذاته بحيث ينشأ منه هذه الصفات وهو انما هو كذلك بنفس ذاته تعالى ومجده فلا يكون لها الا بذاته التي ومنها سلبية محضة كالقدوسية والفردية واشباههما والاتصاف بها يرجع الى سلب الاتصاف بصفات النقص وكما ان صفاته الحقيقية لا تتكثر ولا تتعدد ولا يكون فيها اختلاف الا بحسب التسمية بل جميعها يرجع الى معنى واحد وحيثية واحدة وهي بعينها حيثية الذات تعالت بها به مع كمال فردانيته وبساطته يستحق هذه الاسماء لا باعتبار امر غيره كما قال المعلم الثاني وجود كله علم كله حيوة كله لا ان شيئا منه علم وشيئا اخر قدرة ليلزم التركيب في ذاته ولا ان شيئا فيه علم وشيئا اخر فيه قدرة ليلزم التكثر في صفاته الحقيقية نقول في صفاته الاضافية والسلبية انها لا تتكثر معانيها ولا يختلف مقتضاها وان كانت زائدة

على ذاته

على ذاته تعالى فان اضافاته الى الاشياء وان تعددت اساميها واختلفت لكنها كلها ترجع الى معنى واحد واضافة واحدة هي قيوميته الايجابية للاشياء تنبعث منها بعينها رازقيته وخالقيته ورحمته وبالعكس وهكذا في جميعها والا لادى تكثرها واختلافها الى اختلاف في ذاته لانها منبعثة عن ذاته والسلوب ايضا يرجع جميعها الى سلب الامكان قال العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراق والمحقق الشهرزوري في كتاب الشجرة الالهية ناقلين عن الشيخ الالهي شهاب الدين نور مرقده وما يجب ان تعلمه وتحققه انه لا يجوز ان يكون للواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه بل له اضافة واحدة هي المبدئية تصحح جميع الاضافات كالرازقية والمصورية ونحوها والسلوب فيه كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب الامكان فانه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية وغيرهما كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية عنه وان كانت السلوب لا تتكثر ها على كل حال انتهى فثبت ان اضافته تعالى الى الاشياء اضافة واحدة بحسب المعنى لا اختلاف فيها اذا تمهد ما اشبعناه من الكلام الذي شهدت به عقول الاعلام من الكرام فنقول ان ذاته تعالى لا تتغير بتغير جزئيات ما اضيف اليه وان تغيرت اضافته اليها بحسب كونها متغيرة في انفسها ومن حيث هي اضافة متخصصة بها لا بما هي اضافة مطلقة لان تلك الصفات يستلزم الانتساب الى امر كلي كلي بالذات والجزئيات مندرجة تحت ذلك الامر الكلي بالعرض فذات الواجب ان كانت غير كافية ابتداء في حصول الصفة الاضافية له بل يتوقف على حصول امر ما غيره لكن ذلك الغير وجوده ووجوبه حاصل من الواجب تعالى لانه معلول بالذات او بوسائط معلول بالذات والذات مستقلة في افادة الجميع والجميع مستفادة من ذاته تعالى واجبة به من حيث وجوبها به تعالى واستنادها اليه لا يمكن فرض عدمها ومن حيث امكانها في حدود انفسها لا يتعلق بها اضافة المبدئية والخالقية وغيرهما فالحقيقة هذه الصفات النسبية لا يحصل الا به تعالى لان الغير من حيث هو غيره من حيث اعتباره في نفسه غير موجود ومن حيث هو اثر من اثاره ولمعة من انواره مرتبط به ومتعلق لاضافته وبهذا الاعتبار هو كالاضافة اليه حاصلان من نفس وجوده ومن فيض جوده بلا مدخلية شيء اخر فيه وذلك الغير سواء كان متحدا او متعددا في حكم امر واحد كلي بهذا الاعتبار

وانما التعدد والاختلاف بحسب حالها فی حدود انفسها وذلک لا یوجب تعددا ولا اختلافا لا فی ذاته تعالی
ولا فی صفاته والحاصل ان صفاته تعالی الاضافیة وان کانت زائدة علی ذاته تعالی لکن لا یحصل بها کثرة فی
ذاته تعالی ولا ایضا یتغیر ذاته تعالی لاجلها لانها لا یختلف معانیها فی انفسها حتی یوجب کثرة اعتبارات وحیثیات فی
حیثیات فی ذاته الاول تعالی کما ذکرناه والتعددات والتجددات الواقعة فیها انما هی بالقیاس الی الاشیاء
المتعلقة هی بها المتعددة او المتجددة فی انفسها او بقیاس بعضها الی بعض واما بالنسبة الی الذات الاحدیة
الواجبیة المتعالیة فلیست الا واحدة تنتسب الی ذلک الجناب بانتساب واحد جملی یتضمن سایر الانتسابات
وهی امامیة بتر ترتبا ترتیبا علی ترتیب معلوماته ومبدعاته فلا یوجب تکثرا فی ذاته تعالی ولا یوجب تعدد الاشیاء
الکثیرة المترتبة تکثرا فی ذاته وهذا معنی ما نقل عن الاقدمین من العلماء سعد ان نسبة الاول الی الکل تام النسب
واما متجددة علی حسب تجدد متعلقاتها المتجددة المتصرمة فی انفسها وبقیاس بعضها الی بعض فلا توجب تغیرا
فی ذاته تعالی لانها بالقیاس الی ذات الواجب فی درجة واحدة بلا تجدد ولا انصرام بل التجدد والتصرم
والحضور والغیبة انما یتحقق للمسجونین فی سجن الزمان المطرودین فی کودة المکان واما الواجب تعالی
فهو ارفع واعلی من ان یقع فی التغیر والتجسم کما قال بعض الصوفیة لیس عند ربک صباح ولا مساء یعنی
ان نسبته وتلک المنزه عن وصمة التغیر والتجدد فی جملة المتغیرات والمتجددات نسبة واحدة ومعیة قیومیة
غیر زمانیة ومن هنا یظهر لک معنی کلام الشیخ فی التعلیقات ان الاشیاء کلها عند الاول الحق واجبات
ولیس هناک امکان البتة فاذا کان شیء لم یکن وقتا فانما یکون من جهة القابل لا من جهة الفاعل فانه کلما حدث
استعداد من المادة حدثت فیها صورة من هناک اذ لیس هناک منع ولا بخل والاشیاء کلها واجبات هناک
لا تحدث وقتا وتمتنع وقتا ولا یکون هناک کما یکون عندنا **فصل فی ان الواجب لذاته لا یشارک الممکن**
فی وجوده اختلفت کلمة ارباب الانظار واصحاب الافکار فی ان موجودیة الاشیاء بماذا فذهب بعض الاعلام
من الکرام الی ان موجودیة کل شیء باتحاده مع مفهوم الموجود اتحادا ذاتیا کما فی الواجب وعرضیا کما فی الممکن
وذلک المفهوم عنده بسیط کسایر المشتقات فلا یدخل فیه المبدء ولا الموضوع لا عاما ولا خاصا بدیهی

بعد عند الفلاسفة بحسبه ولیس للوجود عنده قیام لا بالماهیات الممکنة ولا بنفسها فی الواجب عند غیره
ولا اتصاف لشیء من الاشیاء بالوجود عنده الا باعتبار العقلی المخالف للواقع کما صرح به فی تعالیقه فی کتاب
التجرید وذهب ابو الحسن الاشعری ومن تابعه الی ان وجود کل شیء عین ماهیته بمعنی ان المفهوم من وجود
الانسان هو معنی الحیوان الناطق مثلا ولفظ الوجود فی لغة العرب کمرادفاته فی سایر اللغات مشترک بین معان
لا تکاد تنحصر وجمهور المتکلمین علی ان الوجود عرض قائم بالماهیة فی الواجب والممکن قیام سایر الاعراض بمحالها
والمشهور من مذهب حکماء المشائین انه کذلک فی الممکنات واما فی الواجب فهو عندهم عین ذاته تعالی لان
حقیقته وجود خاص قائم بذاته من غیر افتقار الی فاعل یوجده او محل یقوم به وهو عندهم مخالف
لوجودات الممکنات بالحقیقة وان کان مشارکا لها فی الوجود المطلق ویعبرون عنه بالوجود البحت والوجود
بشرط لا بمعنی انه لا یقوم بالماهیة اصلا وحین اعترض علیهم بان الوجود الخاص محتاج الی الوجود المطلق
ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون العام اجابوا بانه وجود خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قائم بذاته
لا بالماهیة غنی فی التحقق عن الوجود المطلق وغیره من العوارض والاسباب ووقوع الوجود المطلق
علیها وقوع لازم خارجی کما ان کون الشیء اخص من مطلق الماهیة والشیئیة لا یوجب احتیاجه الیها
کیف والمطلق اعتباری محض والوجودات عندهم حقایق متخالفة متکثرة لا بمجرد عارض الاضافة
الی الماهیات لیکون متماثلة الحقیقة ولا بالفصول لیکون الوجود المطلق جنسا لها الا انه لما لم یکن لکل
وجود اسم خاص کما فی اقسام الشیء توهم ان تکثر الموجودات انما هو بمجرد الاضافة الی الماهیات
المعروضة لها وذهب جماعة من الآخرین الی ان الوجود امر عقلی انتزاعی من المعقولات الثانیة
وهو لیس عینا لشیء من الموجودات حقیقة نعم مصداق حمله علی الواجب تعالی ذاته بذاته ومصداق
حمله علی غیره ذاته من حیث هو مجعول للجاعل فی الجمیع فانه بحسب الذهن الا ان الامر الذی هو
مبدء لانتزاع المحمول فی الممکن ذاته من حیثیة مکتسبة من الفاعل وفی الواجب ذاته بذاته والی
هذا المذهب مال صاحب الاشراق کما یظهر لمن تتبع کتبه وطایفة اخری ذهبوا الی ان موجودیته تعالی

انما هی بکونه وجودا خاصا وموجودیة الممکنات بارتباطها بالوجود الحقیقی الذی هو الواجب بالذات
فالوجود عندهم واحد شخصی والتکثر فی الموجودات بواسطة تکثر وجوداتها فاذا انتسب الوجود الحقیقی
الی الانسان حصل موجود واذا انتسب الی الفرس فموجود آخر وهکذا فمعنی قولنا الواجب موجود انه وجود
ومعنی الانسان او الفرس او غیره موجود انه ذو نسبة الی الواجب حتی ان قولنا وجود زید ووجود
عمرو بمنزلة قولنا آله زید واله عمرو فمفهوم الموجود حینئذ اعم من الوجود القائم بذاته ومن الامور المنتسبة الیه
نحوا من الانتساب فان صدق المشتق لا ینافی قیام مبدء الاشتقاق بذاته الذی مرجعه الی سلب
القیام بالغیر ولا یکون ما صدق علیه امرا منسوبا الی المبدء لا معروضا له بوجه من الوجوه
علی ان امر اطلاق اللفظ ورعایة ارباب اللسان لا عبرة به فی تصحیح الحقایق العقلیة وقالوا ایضا
کون المشتق من المعقولات الثانیة والمفهومات العامیة والبدیهیات الاولیة لا یصادم کون المبدء
حقیقة متاصلة متشخصة مجهولة الکنه وثانویة المعقول وتاصله قد یختلف بالقیاس الی الامور
ونسبوا هذا المذهب الی اذواق المتألهین من الحکماء وهو غیر مرضی عندی لما یبینه فی موضعه
وما یفهم من اواخر کتاب التلویحات لصاحب الاشراق هو ان وجود المجرد سواء کان واجبا
او ممکنا عقلا او نفسا عین ذاته فالمجردات عنده علی هذا الرأی وجودات محضة قائمة بذواتها بدلیل
لائح علی کون ماهیة النفس الانسانی هی الوجود ثم حکم به علی مجرد وجود ما فوقها واقتصر فی بیان
ذلک بقوله واذا کان ذلک فی البسائط فالعقول اولی ثم ان الدائر علی السنة طائفة من المتصوفة
ان حقیقة الواجب هو الوجود المطلق تمسکا بانه لا یجوز ان یکون عدما ولا معدوما وهو ظاهر
ولا ماهیة موجودة بالوجود او مع الوجود لما فی ذلک من الاحتیاج والترکیب فتعین ان یکون وجودا
ولیس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق فمرکبا ومجرد المعروض فمحتاج ضرورة احتیاج المقید
الی المطلق وضرورة انه یلزم من ارتفاع ارتفاع کل وجود حتی الواجب فیمتنع عدمه فهو واجب ولا یخفی
ان هذا القول منهم یرجع فی الحقیقة الی ان الواجب لیس بموجود بالذات وان کل موجود حتی الاشیاء

لخسیسة واجب تعالی عما یقول الظالمون علوا کبیرا لان الوجود المطلق مفهوم کلی عقلی لا تحقق له
الا فی الذهن ولا شک ان تکثر الموجودات التی هی افراده وما توهم من احتیاج الخاص الی العام باطل بل الامر
بالعکس اذ العام لا تحقق له الا فی ضمن الخاص نعم اذا کان العام ذاتیا للخاص یفتقر هو الیه فی تقومه فی العقل
واما اذا کان عارضا فلا واما قولهم یلزم من ارتفاعه ارتفاع کل وجود حتی الواجب فیمتنع عدمه فهو واجب
ففیه نظر منشاؤه عدم الفرق بین ما بالذات وما بالعرض لا شک انما یلزم الوجوب لو کان امتناع العدم لذاته
وهو ممنوع بل ارتفاعه یستلزم ارتفاع بعض افراده الذی هو الواجب کسایر اللوازم العقلیة للواجب مثل
الشیئیة والمفهومیة والعلیة والعالمیة وغیرها لا یقال ما یمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشیء بنقیضه لانا
نقول امتناع اتصاف الشیء بنقیضه انما هو بمعنی حمله علیه بالمواطاة مثل قولنا الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل
قولنا الوجود معدوم کیف وقد اتفق الحکماء علی ان الوجود المطلق العام معدوم وما ادی الیه نظرا بعد
الانظار الدقیقة والافکار العمیقة والریاضات العقلیة والمجاهدات الشرعیة هو ان کل موجودیة کل شیء کما
اشرنا الیه سابقا انما هی بکونه عین حقیقة الوجود فی الواقع فان للوجود مفهوما وهو من المفهومات الاعتباریة
والمعقولات الثانویة وله حقیقة وذات بل الحقیقة فی کل شیء هو نحو وجوده الخاص به ولیست الوجودات الخاصة
امورا ماهیة کما یقوله الاشراقیون ولا التفاوت بینها انما یکون بالذات کما یقوله المشاؤون بل بالشدة
والضعف والکمال والنقص فوجود کل شیء عین حقیقته فی الواقع سواء کان الموجود بحیث لا یمکن العقل تحلیله
الی ماهیة ووجود کالواجب او امکن کالممکن وبالحقیقة الوجود موجود فی کل شیء وهو اولی بان یکون
ذا حقیقة من ذلک الشیء کما ان البیاض اولی بان یکون ابیض مما یعرض له البیاض وکما ان المضاف
بالحقیقة هو الاضافة وغیرها مضاف بالعرض لا بالذات کما عرفت فالوجود موجود بالذات والماهیات
موجودة بالعرض وبرهان ذلک مذکور فی الحکمة المتعالیة من کتبنا ولما کان من الظاهر ان المصنف
اختار مذهب المشائین القائلین بعروض الوجودات للماهیات الممکنة مع کونها متخالفة الحقائق وجعل الحقیقة
للوجود الواجبی القائم بذاته لا بجهة من الماهیات فلزمه ان یبطل کون الوجود معنی واحدا نوعیا مقولا

على وجود الواجب ووجود غيره من الممكنات بالتواطؤ فقال لانه اى الواجب لو كان مشاركا للممكنات
فى وجوده فالوجود من حيث هو هو اى طبيعته النوعية اما ان يجب له التجرد عن العروض للماهية او
اللاتجرد والعروض لها او لا يجب له شئ منهما اى من التجرد والعروض للماهية واقسام التالى باسرها باطلة
فكذا المقدم واشار الى بطلان كل منها فقال فان وجب له التجرد وجب ان يكون وجود الممكنات نعقل
مجردا غير عارض للماهيات لامتناع تنافى اللوازم مع اتحاد الملزوم وهو محال اى عدم عروض الوجود
فى الماهيات الممكنة محال لانا نعقل ماهية الممكن مثل المسبع اى الجسم المحاط بسبعة سطوح متساوية
او السطح المحاط بسبعة خطوط متساوية وكان المراد هو الاول مع الشك فى وجودها الخارجى ولو كان
وجوده اى وجود الممكن كالمسبع وغيره من الماهيات حقيقته لكان الشئ الواحد معلوما ومشكوكا
فى حالة واحدة وهو محال لا يخفى ان الشك فى مقابل التصديق لا فى مقابل التصور لاستلزامه التصور
وكلام المص فى صورة قياس اقترانى من الشكل الثانى فعلى هذا لا يتكرر الوسط اذ حاصله ان المسبع
متصور ووجوده غير مصدق به فالاولى ان يقال انا نعقل المسبع مع الغفلة عن وجوده او يقال
انا نحكم على المسبع بانه مسبع ونشك فى وجوده ولو كان وجوده نفس حقيقته لما امكن الشك فيه ضرورة
ان ثبوت الشئ لنفسه ضرورى وايضا المحمول فى الاول غير مقيد وفى الثانى مقيد فلا يكون الاوسط نفس المحمول
قال بعض الشراح هذا الدليل انما يتم اذا كانت الماهية معقولة بالكنه اولا ليس شئ لان المسبع وغيره
من الاشكال مما فيها مقولة من الابعاد والاعداد والزوايا والاضلاع وهذه كلها امور بديهية معلومة
بل وفى المتنافية للنفس وكذا القول فى كثير من الماهيات التى يحصل صورها فى العقل بالنظر او بالبديهة
مع الشك فى وجودها كيف وكل صورة حاصلة من الشئ فى الذهن فهى بنفسها معلومة لنا بالكنه ان
كانت وجها للشئ اخر ودلك الشئ وان كان معلوما بهذا الوجه لعدم حصول صورته بل صورة وجه من وجوهه
لكن عين هذا الوجه معلوم لنا بالكنه لحصول صورته المطابقة وبالجملة عند تصورنا الشئ من الاشياء سواء كان
بالكنه او بالوجه يحصل عند العقل صورة وتلك الصورة لا محالة ماهية من الماهيات حاصلة عندنا بنفسها

معقولة لنا بكنهها ويمكن لنا الشك فى وجودها اولا ذهول عنه لكن يرد على الدليل المذكور انه اثبات
للمقدمة الكلية بالمثال الجزئى وانه غير جائز واجيب عنه بان ههنا دفع الايجاب الكلى وهو ان وجودات المراد
الممكنات كلها مجردة غير عارضة والمثال الجزئى كاف فى هذا المقصود ولا يتحقق اثبات ان الواجب لذاته لا يشارك المتن المقصود
شيئا من الممكنات فى الوجود وهذا انما يثبت لو ثبت عروض الوجود فى الممكنات كلها والمثال الجزئى لا يفيد
هذه المقدمة الكلية لانا نقول مقصودهم وان لم يظهر من عبارة المصنف هو ان الوجود ليس محمولا
على وجود الواجب ووجود الممكنات بالتواطؤ وهذا يثبت بالمثال الجزئى هكذا قيل وفيه ما فيه ومما يجب
ان يعلم ان هذا الدليل واشباهه لا يدل على زيادة الوجود المطلق على الماهيات بل انما يدل على زيادة
الوجود الخارجى بيان ذلك ان نحو موجودية الاشياء فى الخارج لا يمكن تصورها وحصولها فان تصور
الشئ الخارجى لا يمكن الا بحصول ماهيته فى الذهن من دون وجوده اذ لو تصور وجوده الخارجى ونحو موجوديته
واتصافه بالوجود الخارجى لزم منه ان يكون الشئ من حيث انه موجود فى الخارج موجودا فى الذهن ولزم
ايضا ان يترتب على الشئ فى الذهن آثاره واحكامه الخارجية من الحركة والسكون والحرارة والحيوة والتغذية
والنمو وغيرها وكلاهما ممتنع فنقول ان اريد بالماهية التى حكم بها انها معقولة بالكنه الماهية الخارجية
فغير مسلم انها معقولة بالكنه وان اريد بها الماهية الحاصلة فى الذهن والمطلق فمسلم انها معقولة
بالكنه لكن قولهم مع الشك فى وجودها او الغفلة عنه فيه ان اريد منه اعم من الوجود الذهنى والخارجى
وثم ان اريد منه الخارجى فيلزم زيادة الوجود الخارجى للماهية العقلية لا زيادته للماهية الخارجية ولا زيادة
الوجود المطلق للماهية المطلقة على ان معنى كون الماهية موجودة فى الخارج عندنا هو انها لعارض وجود خارجى
وفيها عنه وحمله عليها بالذات او بالعرض كما علمت من طريقتنا وان وجب له الوجود اى يجب لطبيعته
النوعية اللاتجرد وعدم العروض للماهية لما كان وجود البارى مجردا اذ مقتضى الطبيعة النوعية
لا يختلف ولا يتخلف هذا خلف اى اللاتجرد فى وجود البارى تعالى ممتنع بالذات لما ثبت بالبرهان
ان وجوده نفس ذاته وليس فيه وراء الوجود شئ يعرض له الوجود والا لكان فيه جهة امكانية وهو

وان لم يجب له اى الوجود من حيث حقيقته وذاته شئ منهما كان كل منها اى من التجرد واللاتجرد له ممكنا
فيكون كل واحد منهما لامكانه وعدم لزومه معلولا لعلة فيلزم افتقار الواجب فى تجرده الى الغير
فلا يكون ذاته كافية فيما له من الصفات هف بالبرهان السابق فاذا وجود الواجب غير مشارك
لوجود الممكنات بل مباين لوجودها مع اشتراك الجميع فى مطلق الوجود العام المقول عليها قولا عرضيا
اقول هذا الدليل يتوقف على ان الطبيعة النوعية لا تختلف بالكمال والنقص والشدة والضعف والقيام
بالذات والحلول فى الغير وليس لهم برهان على ذلك وغاية ما ذكروه فى نفى الشدة والضعف
والزيادة والنقصان فى الذاتيات هى ان الاشد والازيد اما ان يشتملا على شئ ليس فى الاضعف
والانقص اولا وعلى الاول يكون بينهما فرق وعلى الاول اما ان يكون ذلك الشئ معتبرا فى الماهية اولا
وعلى الاول الاضعف من تلك الماهية ضرورة انتفاء الماهية بانتفاء جزئها وعلى الثانى لا يكون فى الذات
بل فى الخارج وهو خلاف المفروض وذلك فاسد بوجوه الاول انه مصادرة على المطلوب الاول اذ الكلام
فى ان التفاوت بين شيئين قد يكون بنفس ما وقع فيه التوافق بينهما لا بما يزيد عليه ولا بما يدخل فيه الكامل
ان المشهور عند الجمهور ان كل متمايزين فى الوجود او العقل فتمايزهما وافتراقهما اما بتمام ماهيتهما او
بشئ من سنخ ماهيته كل منهما كالفصل بعد الاشتراك فى جزء اخر كالجنس او بامور عرضية بعد اتفاقهما
فى تمام الحقيقة المشتركة بينهما وههنا نحو اخر من الامتياز ذهب اليه فلاسفة الاشراق وهو الافتراق
بكمال ونقص وقوة وضعف فى نفس الماهية بما هى هى بان يكون نفس الماهية مختلفة المراتب التامية
وعدمها وللعارض القائم الى مراتب نفسها وراء ما للعامل العرضى بالقياس الى افرادها المتضمنة
لها ولغيرها من الفصول واللواحق والدليل المذكور لا ينفى هذا الاحتمال الذى هو محل الخلاف الثانى
انه منقوض بالعارض وما ذكر فى دفع النقض فى بعض الحواشى التجريد دافع كلام المظهرين وجه الثالث انه
معارض بالخط المستقيم الطويل والقصير فان التفاوت بينهما بنفس الخط الذى هو واحد نوعى بالاتفاق
الرابع ان الاختلاف بين السواد الشديد والضعيف ليس بامر خارج عن السواد وهو ظاهر فهو

اما بفصل او بنفس السوادية المشتركة الاول باطل فتعين الثانى وهو المطلوب بيان بطلان الاول ان
الفصل الذى يمتاز به احدهما عن الاخر ليس بمقوم لماهية السواد المشترك على تقدير جنسيته لما لم يكن مميزا لهما
كما علمت مرارا ان الفصل عرض لماهية الجنس ومفهومه خارج عنها فى ذاته بالقياس الى ماهية الجنس ومفهومه جهة
كحال ساير العرضيات فاذا كان التامية والشدة فى السواد من جهة الفصل الذى هو غيره على السواد
فيكون التفاوت فيهما وراء السواد وقد فرض فيه فليس قيل ان الذى يقال بالتفاوت على افراده هو العرضى
المحمول كالاسود على معروضات مبدء الاشتقاق كالسواد وهى الاجسام فى مثالنا هذا لاجل اشتمال بعضها
على فرد من افراد المبدء تمام ماهيته فى حد فردية الغير المشتركة وبعض اخر على فرد منها ليس كذلك بحسب
نقص فردية ايضا من دون التفاوت بين افراد المبدء بالقياس الى المفهوم المشترك بينها فطبيعة
السواد على التواطؤ المطلق فى افرادها الشديدة والضعيفة مطلقا وانما التشكيك فى مفهوم الاسود
على معروض الفردين المختلفين شدة وضعفا فى حد هويتها الفردية وفصول السواد وان كانت ماهيتها
بحسب ملاحظة العقل غير ماهية السواد الذى هو جنس لكنها مما يصدق عليها معنى السواد الجنسى بالتفاوت
بحسبها لا يوجب ان يكون تفاوتا فى غير معنى السواد قلنا ان قولكم ان الشديد من السواد والضعيف منه
ليس بينهما تفاضل فى السوادية ولا اختلاف فى حمل السواد عليهما بوجه بل التفاوت انما هو بين الجسمين المعروضين
لها ايضا غير بعيد من الصواب كيف واذا كان الاختلاف مقتضيا الاختلاف وصدق المبدء على الفردين
فان قلتم ان ذات الشئ وحقيقته ان كانت هى الكاملة فالمتوسط والناقص ليسا ذاته وحقيقته
وكذا اذا كانت كلا من المتوسط والناقص فالباقيان ليسا من حقيقته بعينها قلت ان لا تعقل ما نحن فيه
والتفاوت انما هى الوحدة العددية واما الوحدة المعنوية فلخصم ان يقول هى الجامعة للحدود الثلثة
الزايد والناقص والمتوسط فان قلنا الكلى الطبيعى موجود عندهم فى الخارج فالامر المشترك بين المراتب
الثلث موجود فى الخارج وان كان ظرف عروض الاشتراك والكلية له انما هو الذهن فما بقى عند العقل
بعد تجريده عن الزوايد والمشخصات اما انه مطابق للكامل والناقص والمتوسط وعلى الى تقدير فلا يكون

مطابقا للجميع ولا مقتضيا الا لمرتبة معينة من المراتب فيكون البواقي من المراتب مستندة الى امر خارج عن
الطبيعة المشترك وهو المراد وقلنا الكلي الطبيعي على الوجه الذي صورته انما يتحقق في المتواطي من الماهيات
دون المشكك فان الماهية التي اذا جردت عن الزوائد يكون متفقة غير متفاوتة منحصرة في المتواطيات
والمشكك ليس من هذا القبيل بل هذا اول المسئلة فان كل مرتبة يوجد منه في الخارج في ضمن شخص او اشخاص
متعددة لو امكن وجودها في العقل مجردة بحيث اذا جردها العقل من الخارجيات توجد تلك المرتبة بعينها
في الذهن ويعرض لها الكلية بالقياس الى تلك الافراد دون غيرها وكذا حال مرتبة اخرى لها ايضا
على هذا القياس تلك المراتب الماخوذة عن الاشخاص الخارجية الموجودة في الذهن ليست في التمامية
والنقص بمنزلة واحدة فلا تعرض لواحدة منها الكلية والعموم بالقياس الى جميع الاشخاص المندرجة
تحت جميع المراتب نعم للجميع مشترك في سنخ واحد مبهم غاية الابهام بالقياس الى تمام نفس الحقيقة
والنقص وراء الابهام الناشي عن الاختلاف في الافراد بحسب هوياتها وتحقيق مباحث
التشكيك على وجه يتضمن دفع الشكوك انما يطلب من الاسفار الاربعة ومن السوانح الغريبة
المذكورة هناك في اثبات التفاوت في الماهيات هو ان اجزاء الزمان متشابهة الماهية مع تقدم
بعضها على بعض بالذات لا لامر خارج عن ذاتها وبالجملة الدليل المذكور في الفصل على نفي زيادة حقيقة
الوجود على الماهيات انما يتم لو لم يكن الوجود متفاوتا في نفس حقيقته اذ مع قيام هذا الاحتمال
في الوجود لا يجب اتفاق مقتضى في جميع المراتب والافراد في التجرد والحلول كيف والماهية الجوهرية	الوجود
كالانسان وغيره توجد في الخارج لا في محل وفي الذهن في المحل مع كونها واحدة نوعية فالحق
ان الوجود له حقيقة واحدة مختلفة المراتب لا جنس لها ولا فصل بل لا يعرض لها الكلية وانما
الكلي هو الامر المصدري البديهي التصور من اوائل العقليات الذي هو العرض العام للجميع وافراده
ليست متخالفة الذوات والحقائق بل بالماهيات التي ليست امورا زائدة على حقيقة الوجود فان التعين
والتميز فيها بنفس هوياتها المتفقة في سنخ الحقيقة المتقدمة بعضها على بعض بالذات والحقيقة بانحاء

الاختلاف

الاختلاف التشكيكية من الاولوية وعدمها والتقدم والتاخر والقوة والضعف فالوجود الذي لا سبب له
اولى بالموجودية من غيره وهو متقدم على جميع الوجودات تقدما ذاتيا بل الموجودات كلها كاظلال له وشعاعات نوره
التي وجودها بحرجيرة وجوده وكذا كل من الموجودات العقلية متقدم على تاليه ووجود الجوهر متقدم
على وجود العرض والوجود المفارق اقوى من الوجود المادي والقادس الوجود اقوى من غير القادس منه
ووجود نفس المادة القابلة اضعف الوجودات الجوهرية كما ان وجود الحركة والزمان والعدد واشباهها
من ضعفاء الوجود اخس الوجودات العرضية ولذلك هي واقعة في حاشية الوجود نازلة في صفحها ل
محل لا فاصله والجود والمشاؤن اذا قالوا ان العقل مثلا متقدم بالطبع على الهيولى والهيولى والصورة
متقدمان على الجسم الطبيعي فليس مرادهم ان ماهية شي من تلك الامور متقدمة على ماهية الاخر وحمل الجسم
وجزئيته متقدم وبيانه بل المقصود ان وجود ذلك متقدم على وجود هذا فالعلية والمعلولية والتاثير
والتاثر والكمال والنقص في الاشياء بسبب الوجودات وفي الوجودات بنفس هوياتها العينية لا بامر اخر
فالوجود الواقع في كل مرتبة من المراتب لا يتصور وقوعه في مرتبة اخرى ولا وقوعه في مرتبة الاخرى سابقة
او لاحقة واشد المتعصبين في باب اعتبارية الوجود وكونه امرا عقليا غير متحقق له في الخارج هو
صاحب الاشراق حيث منع كون وجود الواجب عين ذاته حيث قال في كتبه انه ليس الوجود وما عين
ماهية الوجود فان العيان يتصور مفهومه وقد يشك في انه هل له وجود ام لا فيكون له وجود زائد كذلك
يجري الكلام في وجوده فيتسلسل الى غير النهاية ولا يحيص الا بان الوجود للقول على الموجودات اعتبار عقلي
والجواب ان حقيقة الوجود وكنهه لا يحصل في الذهن اذ كل ما يحصل في الذهن فهو امر كلي فلا بد له من تخصيص
بامور وحقيقة الوجود ليس كليا كما عرفت وما حصل منها فيه انما هو امر انتزاعي عقلي وهو وجه من وجوهه والعلم
بحقيقته متوقف على المشاهدة الحضورية وبعد مشاهدته والاكتناه بماهيته التي هي عبارة عن الانية
لا مجال لعروض الشك والاولى ان يورد هذا الوجه معارضة الزامية للمشائين كما فعل في حكمة الاشراق
لانهم لما استدلوا على مغايرة الوجود للماهية بامرين احدهما انا نعقل الماهية ونشك في وجودها والشكوك

ليس نفس المعلوم ولا داخلا فيه فهما متغايران في الاعيان فالوجود زائد على الماهية الزاما عليهم بعين هذه
الحجة تقول ان الوجود ايضا كوجود العنقاء مثلا نفهمه ولم نعلم انه موجود في الاعيان ام لا فيحتاج الوجود
الى وجود اخر فيتسلسل مترتبا موجودا معا الى غير النهاية لكن ما اوردناه عليه يجري مثله في اصل الحجة
فينهدم الاساس **فصل في ان الواجب لذاته عالم بذاته لانه** اي الواجب **مجرد عن المادة** وعلائقها
اذ لو لم يكن مجردا عن المادة لكان اما منفعلا او حالا في محل او يكون نفس المادة القابلة للصور والاعراض
الجسمانية اذ المادي لا يخرج عن احد هذه الامور والتوالي باسرها باطلة فكذا المقدم اما الاول والثاني فلان
التركيب والاحتياج الى الغير في الوجود وهما ممتنعان في حق الباري تعالى واما الثالث فلان المادة كانت
ضعيفة الوجود لا يقوم بنفسها بل بما حل فيها لانها محض القوة والواجب تعالى محض الفعلية فلا يحصل
فلا يكون الواجب مادة كما لا يكون ماديا فيكون مجردا كيف هو تعالى مجرد بذاته عن كل ما في غير الوجود فضلا
عن المادة وغواشيها وكل مجرد عن المادة قائم بنفسه لا بغيره كالصور الذهنية الكلية **عالم بذاته** واشار
الى بيان هذه المقدمة بقوله **لان ذاته حاصلة عنده** اي ذات المجرد القائم بذاته بنفسه حاصل له
بخلاف القائم بغيره سواء كان مجردا كالصور العقلية القائمة بالنفس او ماديا كالصور النوعية القائمة
بالمواد وكل ما حصل له شيء مجرد فهو عالم به **فيكون كل مجرد عالما بذاته لان العلم هو حصول حقيقة
الشيء مجردا عن المادة ولواحقها عنده** لذات المستقل الوجود ولئلا يلزم كون الهيولى شاعرة بذاتها
واعلم ان المراد بالعلم ان كان هو التعقل يجب في المعلوم التجرد التام عن المادة اي عنها وعن لواحقها
وان كان مطلق الادراك فلا يجب فيه التجرد التام بل نحو ما من التجرد وبيان ذلك ان الشيء لا يخلو اما ان يكون
مقارنا لامور غريبة عن ماهيته مقارنة موثرة فيه كمقارنة الانسان في الخارج لامور غريبة عنه
فيه من وضع ومقدار وكيف واين بحيث لو انفك عنها لانعدم او مقارنة غير موثرة كمقارنة
السواد للحركة حيث لا يرتفع احدهما برفع الاخر واما ان يكون مجردا عما سواه من الاغشية والملابس
كالانسانية المطلقة المطابقة لافرادها المتفاوتة في العظم والصغر المختلفة في الوضع والاين والمتى

ولو لم يكن

ولو لم يكن الانسانية الذهنية مجردة من مقدار خاص ووضع خاص لما طابقت الكثيرين المختلفين فيها
وقد علمت ان كل حقيقة يلحقها امر غريب غير ذاتها فانما يلحقها لا لذاتها بل لجهة استعدادية تلحقها والالم يتخلف
عنها وقد علمت ان جميع جهات الاستعداد والقوة منشأها الهيولى الجسمية فكل متلبس بامر غريب عن ذاته فهو
مادي والعلم عبارة عن مباينة الشيء عن غيره فكل ما هو مخلوط بغيره ما دام كونه مخلوطا بغيره لا يكون معلوما
بل يكون مجهولا فالمعلوم اما مجرد عما سواه بالكلية او عما يقارنه مقارنة غير موثرة في وجوده واما مجرد
عن بعض ما يقارنه مقارنة موثرة الاول يسمى معقولا والثاني يسمى محسوسا سواء كان مبصرا او ملموسا او مشموما
او مذوقا او مسموعا او متخيلا او متوهما فكل ادراك يكون بنحو من التجريد عن المادة وملابسها اشد تجريدا او اضعفها
فالحس كالبصر مثلا ياخذ الصورة عن المادة ويجردها عنها لكن لا يجردها عن اللواحق من اللون والوضع وغيرها
بل مع هذه اللواحق ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة واما الخيال فانه يجرد الصورة المنتزعة عن المادة تجريدا
اشد لكنه لا يجردها عن اللواحق المادية بالكلية واما الوهم فانه قد تعدى قليلا عن هذه المرتبة في التجريد لانه
يدرك امورا غير مادية في ذاتها ويأخذها عن المادة اذ عرض لها ان يكون في مادة فهذا النوع من التجريد
اشد استقصاء واقرب الى حاق كنه الشيء وذاته من التجريدين السابقين الا انه مع ذلك لا يجرد الصورة
عن لواحق المادية بالكلية بل ياخذها جزئية وبالقياس الى مادة مخصوصة وبمشاركة من الخيال واما القوة
العاقلة فان الصور المنتشئة فيها اما صور ليست مادية في نحو من انحاء الوجود واما صور ليست مادية
في ذاتها ولكن قد يعرض لها التعلق بالمادة او صور وجودها الخارجي وجود مادي ولكن قد جردتها
العاقلة عن المادة وملابسها وغواشيها تجريدا تاما وانتزاعا محكما حتى وصلت الى حاق كنهها وتلقت
ذاتها بلا حجاب او غريب وكما ان كل معلوم اذا كان وجوده الادراكي مع غواشي المادة كان محسوسا لا معقولا
لمصادفته عوارض غريبة ممتنعة عن الانطباق على كثيرين واذا كان في جوهر غير جسماني كان معقولا لا محسوسا
لحلوه فيما عنها فكذلك من جانب المدرك اذ كل قوة مدركة جسمانية تدرك صورة فتلك الصورة لا محالة تحل
في مادتها اذ لو كان فيما مجردة عن المادة لكان لتلك القوة قوام وجود دون المادة فلم تكن جسمانية هف

لا الصرة

فلزم من ذلك ان تلك الصورة المدركة لتلك القوة لم تكن خالية من الغواشي التي توجب محسوسيتها وعدم انطباقها على كثيرين وكل جوهر قدسي تحل فيه صورة ادراكية فيمتنع ان يكون معها امور مادية من اللون والوضع وغيرهما فهي لا محالة معقولة غير ممتنعة الاشتراك لعدم المادة وغواشيها فان قلت لم صار الوضع واللون وغيرهما اذا قارنت الجسم صيرته مشارا اليه محسوسا واذا قارنت الجوهر العاقل لم تصيره كذلك قلت لانه اذا قارنت الجسم او الجسماني اثرت فيه كما ذكرنا واذا قارنت الجوهر العاقل لم تؤثر فيه اذ لو كانت مؤثرة فيه لكان بعد مدركا لهذه كالمتخيل لا مع ما قران عوارض غريبة مؤثرة فيه حتى لو ارتفعت عنه لم يكن متخيلا والمعقول لا يأبى كونه معقولا عن تجرده عن العوارض واقترانها بالعدم تأثيرها فيه حين كونه معقولا فيه يتحقق من تضاعيف ما ذكرناه ان مدار العاقلية والمعقولية على كون الشيء مجردا بالكلية عن المادة سواء كان بحسب ذاته مجردا او بتجريد مجرده اياه ومدار الحاسية والمحسوسية على كون الشيء متعلقا بها نوع تعلق وان كان مدار الادراك مطلقا على نحو من التجريد لكن التعقل انما يحصل بتجريد تام ونوع محكم وساير الادراكات الحسية بتجريدات ناقصة متفاوتة المراتب ولما كان مدار العاقلية والمعقولية على التجريد التام من جانبي المدرك والمدرك وكل ذات تكون في غاية التجرد والتبري عن المادة وملابسها ووجودها في غاية الاستقلال والغناء عما سواه فيكون عاقلا بذاته علما تاما فالباري تعالى عالم بذاته وهو المطلوب فوجوده الذي هو عين ذاته عالم وعلم ومعلوم وكذا كل مفارق في الوجود عن المادة والفرق بين الباري تعالى والعقول المفارقة ان علومهم وان كانت عين وجوداتهم لكن ليست عين ماهياتهم لزيادة الوجود على الماهية هناك بخلاف الواجب فان علمه عين ذاته كما انه عين وجوده لعدم التغاير بين الذات والوجود فيه تعالى واعترض الامام الرازي في المباحث المشرقية على الحكماء حيث ذهبوا الى ان علم المجرد بذاته لا يزيد على ذاته بان للاشياء التي تعقل ذواتها غير زائدة على ذواتها لكان من عقلها عقلها عاقلة لذواتها وليس كذلك اذ اثبات كونها عاقلة لذواتها يحتاج الى تجشم اقامة برهان وبيان اثبات علمها غير بيان اثبات وجودها وكذا

ليس من اثبت وجود الباري تعالى اثبت علمه بذاته تعالى بل يلزمه اقامة حجة اخرى اقول بعدما بينا ان معقولية الشيء عبارة عن وجوده لشيء له خلية الوجود والاستقلال فالجوهر المفارق لما كان بحسب الوجود العيني غير موجود لشيء اخر بل يكون موجودا لذاته كان معقولا لذاته فاذا حصلت ماهيته في عقل اخر صارت بهذا الاعتبار موجودا لشيء اخر لا لذاته فلا جرم يكون صادق معقولة لذلك الشيء لا لذاته واذا لم يكن ماهيته بهذا الاعتبار اي باعتبار وجودها في ذلك العاقل عاقلة لذاتها لكيف عقلها ذلك العاقل بهذا الاعتبار انها عاقلة لذاتها اذ هي بهذا الاعتبار غير حاصلة لها بل لغيرها وما طة عاقلية المجرد لذاتها هي كونها حاصلة لها لا لغيره ومحصل القول ان عاقلية الجوهر المجرد لذاتها هي عين وجوده لها في الخارج لا عين ماهيته في نفسه ولا عين وجوده لشيء اخر فلا يلزم ان من عقل ماهية الجوهر المجرد عقلها عاقلة لذاتها اللهم الا في مجرد يكون وجوده عين ماهيته كالواجب تعالى ولما استحال ارتسام حقيقته بالكنه في ذهن من الاذهان لكونه عين الوجود الخارجي بل انما ارتسام وجه من وجوهه لكونه واجب الوجود بحسب المفهوم العام فلا يلزم من تعقلنا اياه بوجه تعقلنا عاقلة لذاته الذي هو عين وجوده وعين ذاته بل يحتاج الى استيناف بيان وبرهان وذلك الاعتراض مما نقل المحقق الطوسي عن الرازي في شرح الاشارات بهذه العبارة انا بعد العلم بان الله ليس بجسم ولا حال فيه قد نتشكك في انه يعلم ذاته وهل يعلم كونه عالما بشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له واجاب عنه بقوله ان ذلك انما يقع اذا لم يحقق ان ذاته باي وجه حصل لذاته وان غيره باي وجه حصل فان معاني الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا ان كون الشيء مجردا قائما بالذات يقتضي علمه بذاته وصفاته لم نتشكك في ذلك انتهى كلامه زيد كلامه ولا يخفى ان ما ذكرناه اظهر في الجواب واقرب الى الصواب فان مناط التشكيك كون حصول الشيء لذاته وحصوله الغيره هو عين علمه بذاته وعين علمه بذلك الغير لا مجرد الاستلزام والاستيجاب بين حصوله والعلم فيحسم مادته بما ذكرناه هداية لما ذكر ان الادراك هو حصول حقيقة الشيء عند المدرك بها كان مظنة ان يتوهم ان الادراك بهذا المعنى من مقولة الاضافة والاضافة تقتضي تغاير المتضايفين

ولا يجوز ان يحصل حقيقة الشيء مرتين ثم اورد المصنف دليلا اخر على عدم وجوب المغايرة بين العاقل والمعقول بقوله لان كل واحد من الناس يعقل ذاته بذاته من غير ان يكون المعقول مغايرا للعاقل والا اي وان تغايرا لكان له اي لكل واحد من الناس نفسان نفسان احديهما عاقل والاخرى معقول هف اي تعدد النفس لانسان واحد محال اذ لا يشعر كل واحد من ذاته الا نفسا واحدا فصل في ان الواجب لذاته عالم بالكليات اي بجميع الماهيات المعقولة لانه مجرد عن المادة ولواحقها وكل مجرد عن المادة ولواحقها يجب ان يكون عالما بالكليات فالواجب لذاته يجب ان يكون عالما بالكليات المعقولات اما الصغرى فقد مر ذكرها في الفصل المتقدم واما الكبرى فلان كل مجرد بالامكان العام الشامل للوجوب يمكن ان يعقل وهذا بديهي بعد ان بينه بان المانع من كون الشيء معقولا هو علايق المادة والمجرد بمعزل عن تلك العلايق والنقض بان الواجب لذاته ممتنع تعقله مع كونه مجردا كما وقع في المطارحات غير وارد فان معنى امتناع تعقل الواجب هو ان العقول البشرية لقصورها عن دركه لا يمكنها ان يتعقل حقيقة الواجب وذلك لا ينافي امكان معقوليته في نفسه بل المانع عن ادراكنا اما العقول بكنهه غاية وضوحه وظهوره كما للشمس بالنسبة الى اعين الخفافيش وكل ما يمكن ان يعقل وحده يمكن ان يعقل مع كل واحد من المعقولات الاخر واقل ذلك ان يحكم بثبوتها له او بسلبها عنه لحكم بشيء على شيء او بسلبه عنه يقتضي مقارنتها في الذهن فاذن لا شيء يصح ان يعقل وحده الا ويصح ان يعقل مع غيره فيمكن اي لكل ما يصح ان يعقل ان يقارنه ساير المعقولات في النفس اي في العقل فان الادراك والتعقل هو حضور صورة المعقول في العقل مجردة عن المادة ولواحقها تعقل المجرد مع ساير المعقولات عبارة عن حصوله معها في العقل وهذا مقارنته اياها في العقل وكل ما يمكن ان يقارنه ساير المعقولات في العقل يمكن ان يقارنه ساير المعقولات لذاته وبالنظر الى ماهيته سواء كان في العقل او في الخارج لعدم توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة في العقل ولو صحت المقارنة في العقل دون الخارج لزم توقف صحة مقارنتها المطلقة على حصولها معه في العقل الذي هو المقارنة المخصوصة

ويلزم من هذا امتناع تعقل الشيء ذاته لعدم المغايرة بين الشيء وذاته فبطل ما ذكر في هذا الفصل من ان الواجب عالم بذاته ثم على تقدير كون الادراك عبارة عن تمثل صورة المدرك عند المدرك فان الشيء انما يتمثل لغيره فاما لنفسه فذلك غير معقول لغا وهذه الهداية لدفع هذا الاعتراض فقال تعقل الشيء لذاته لا يقتضي التغاير بين العاقل والمعقول وذلك لان العلم حضور حقيقة الشيء مجردا عن المادة ولواحقها عند المدرك وهذا اي حضور حقيقة الشيء مطلقا لا شيء اعم من حضور حقيقة الشيء المغاير ولا يلزم من كذب الاخص الذي هو حضور حقيقة الشيء المغاير كذب الاعم الذي هو حضور حقيقة الشيء مطلقا لان الاخص ملزوم الاعم والاعم لازم ولا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم وكما نقول لكون الشيء معقولا هو ان يكون ماهية المجرد عند شيء وهذا اعم من كونها عند شيء مغاير لها فان الكون عند الشيء اعم في المفهوم من الكون عند شيء مغاير ولقائل ان يقول هذا بعينه محل الاشكال فان للخصم ان يقول الكون عند الشيء حالة اضافية لا يعقل الا بين الشيئين او اينما لو ان قائلا يقول المحرك اعم من المحرك للغير فيلزم صحة كون الشيء محركا لنفسه وكذلك الموجب اعم في المفهوم من الموجب للغير فيلزم صحة كون الشيء موجبا لنفسه والجواب ان تغايرا الاعتباري كاف في الحصول والاضافة وليس بكاف في التحريك والايجاد لان كلا منهما يقتضي التقدم وتقدم الشيء على نفسه محال وقياس تغاير العلم والمعلوم على قياس في علم الشيء بنفسه على تغاير المعالج والمستعلج في معالجة الانسان لنفسه كما وقع في شرح الاشارات ليس بجيد فان تغاير حيثيتي العالمية والمعلومية بحسب المفهوم والعبارة لهذا يتحقق في حق الباري تعالى مع كونه احدي الذات والجهات لان حيثية ذاته بعينها هي حيثية جميع صفاته بخلاف التغاير بين العلاج والاستعلاج فان المعالج يلزم الاتصاف بملكة العلاج والاعداد للصحة والمستعلج يلزمه فقد هذه الحالة وقوة الاستعداد لقبولها المستلزمان للمادة فهما متغايران قطعا بخلاف العالم والمعلوم في علم الشيء بنفسه قال الشيخ الرئيس في كتبه كون الشيء عاقلا ومعقولا لذاته لا يوجب هناك اثنينية لا في الذات ولا في الاعتبار فالذات واحدة والاعتبار واحد وفي الاعتبار تقديم وتاخير في ترتيب المعاني والغرض المحصل شيء واحد

وهذا يستلزم اشتراط الشئ بنفسه بيان ذلك انه لا ارتياب ان صحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة المطلقة ومقارنة المطلقة لكونها اتم متقدمة على المقارنة في العقل وشرط المتقدم شرط المتاخر فلو كانت صحة المقارنة المطلقة مشروطة بالمقارنة في العقل وهذا هو اشتراط الشئ بنفسه والحاصل ان صحة نوع من المقارنة كافية في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة من حيث الماهية المشتركة من دون شرط وكلما صح على الطبيعة صح على الفرد فصحة المقارنة المطلقة بين المجرد وساير المعقولات تستلزم صحة المقارنة الخارجية بينها وبين مقارنة المعقولات في الخارج المجرد القائم بذاته هو المعنى بكونه عاقلا بها فثبت ان كل مجرد قائم بذاته فيصح ان يكون عاقلا بساير المعقولات قال بعض الشارحين وههنا بحث اما اولا فلان اللازم من المقارنة صحة المقارنة المطلقة في ضمن هذا الخاص فجاز ان يصح لذات المجرد المقارنة في ضمن هذا الخاص فقط اعنى المقارنة العقلية فاذا وجد في الخارج امتنعت المقارنة المطلقة لانتفاء شرطها الذي هو الوجود الذهني او لوجود مانع لها الذي هو الوجود الخارجي وعلى التقديرين لم يصح للمقارنة العقلية بينهما اذا كان المجرد موجودا في الخارج قائما بذاته واما ثالثا فلان ما ذكر لا يستلزم توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية بل بعينه على امتناع تعين صحة للمطلقة بالنسبة الى هذه المقارنة الخاصة وهو حلول المعقول في المجرد القائم بذاته فيلزم احد الامرين اما فساد ذلك الدليل او بطلان هذه المقدمة اقول اما الجواب عن الاول فبان تقدم العام على الخاص من حيث اشتماله على العام وشئ زايد عليه الذي باعتباره يتحقق الخصوص ضروري وان كان بحسب ذاته متقدما على العام كما في العرضيات وذلك القدر كاف فيما نحن بصدده واما عن الثاني فبانه اذا جاز اتصاف العام بشئ ولو في ضمن الخاص جاز اتصاف ذلك الشئ لذاته الا لمانع خارج عن ذاته اذ كلما يمتنع على طبيعة لذاتها يمتنع على كل فرد من افرادها مطلقا والامور الخارجية عن الماهية الغير اللازمة لها انما تلحقها من جهة المادة واستعدادها فيما لا يكون ماديا يمتنع عن ذلك واما عن الثالث فبانه ما ادعى احد توقف صحة المقارنة المطلقة على هذا النحو من المقارنة الحلولية حتى ينتقض به الدليل المذكور بل يكفيهم صحة هذه المقارنة بالنظر الى طبيعة المقارنة المطلقة من دون توقف

المقارنة المطلقة عليها كما لا يخفى ثم انا اقول الحق يرد على الدليل المذكور وجوه اخرى من الايراد احدها ان من جملة عوارض الماهية ما يعرض لها بحسب خصوص كونها في العقل كالكلية والجزئية والحمل والوضع ونحوها فيمتنع تحققها في الخارج اشتمالا ذاتيا فلعل المقابعة النحو من التحقق فلعل مقارنة معقول بمعقول في العقل من قبيل الاوصاف الذهنية التي يمتنع بالذات تحققها في الخارج فلا يلزم من جواز المقارنة الذهنية جواز المقارنة الخارجية وثانيها ان لفظ المقارنة يطلق على معان متباينة بمجرد الاشتراك اللفظي كمقارنة جسم بجسم ومقارنة عرض بموضوع ومقارنة ذي وضع بغير ذي وضع ومقارنة زماني بغير زماني فيجوز ان يكون المقارنة بين الصور الذهنية نحوا اخر والمقارنة بين الخارجيات نحوا اخر بحيث لا يتحقق بينهما جامع معنوي مشترك فلا يمكن مقايسة احدهما بالاخر لان المشترك بينهما ليس الا لفظ المقارنة فقط وثالثها ان ما قالوه لو كان حقا لزم اشتمال كل مجرد عقلي على افراد غير متناهية في الخارج بمثل البيان المذكور والتالي ممتنع لانحصار كل عقل نوعه في شخصه فالمقدم مثله بيان اللزوم جريان مثل الدليل المذكور بان نقول ما هية كل عقل يجوز لها الاقتران الا افراد كثيرين لكونها مفهوما كليا في الذهن واذا ثبت صحة الاقتران الذهني ثبت صحة الاقتران مطلقا وثبت منه صحة الاقتران الخارجي لكونه فردا من الاقتران المطلق وكلما صح على الطبيعة صح على الفرد لا فقاتم نتمم الدليل بان ما يمكن للمفارقات بالامكان العام يجب وجوده لفعلية الحالة المنتظرة في المفارقات العقلية لان الاتصاف بامر سانح يوجب التعلق بالمادة وهو منتف فيها وبالجملة الدليل المذكور لابتنائه على تعدى ما يلحق الطبيعة باعتبار انحاء هيئته الى ما يلحقها في الخارج فاسد عندنا فالاولى ان يتمسك في هذا المطلب بدليل اخر وكل ما يمكن لواجب الوجود بالامكان العام يجب وجوده له والا لكان له حالة منتظرة فلا يكون ذاته كافية فيما له من الصفات هذا خلف لما مر من انه واجب من جميع جهاته الاولى ان يجعل كبرى القياس كلما يمكن حصوله للمجرد فهو واجب الحصول له بالفعل ويستدل على ثبوتها بانه لو كان حصوله له بالقوة لتوقف حصوله على استعداد مادة لقبوله فيكون ماديا مع انه مجرد هف

فثبت ان كل مجرد عالم بالكليات وهذا الكبرى في القياس الاصل ولو جعل المصنف الكبرى هناك كل مجرد يمكنه ان يعقل ساير المعقولات لينتج القياس بعد اثبات هذه المقدمة الكبروية ان الواجب يمكن ان يعقل ساير المعقولات وقال بعد ذلك وكل ما يمكن للواجب بالامكان العام يجب وجوده له الى اخر الدليل لكان له وجها ايضا لكن على اي وجه كان لابد في الدليل من مؤنة ثبوت المقدمة القائلة كلما يمكن للمجرد فهو واجب التحقق له فكلامه لا يخلو من تشويش واضطراب واعلم ان المصنف اختار في علم الواجب تعالى بالاشياء الكلية والجزئية مذهب الحكماء القائلين بارتسام صور الموجودات في ذاته تعالى كما اختاره الشيخ ابو علي وتلميذه بهمنيار وبالجملة جمهور اتباع المعلم الاول من المشائين وتقريره على ما يستفاد من كتبهم هو ان الصورة العقلية قد تؤخذ من الصورة الموجودة كما يستفاد من السماء بالرصد والحس صورتها المعقولة وقد لا يستفاد الصورة المعقولة من الموجودة بل ربما يكون الامر بالعكس من ذلك كصورة بيت يخترعها البناء اولا في ذهنه ثم تصير تلك الصورة العقلية علة محركة لاعضائه الى ان يوجدها في الخارج فليست تلك الصورة وجدت فعقلت بل عقلت فوجدت ولما كانت نسبة جميع الاشياء الممكنة الى الله تعالى نسبة المصنوع الى النفس الصانعة لو كانت تامة الفاعلية فقياس عقل واجب الوجود للاشياء هو قياس افكارنا للامور التي نستنبطها ثم نوجدها في الخارج من حيث ان المعقول منها سبب للموجود والفرق بين الامرين بانا لكوننا ناقصين في فاعليتنا الاختيارية نحتاج الى انبعاث شوق واستخدام قوة محركة واستعمال الالة المحركة من العضلات والرباط وغيرها ثم الى انقياد مادة لقبول تلك الصورة والاول تعالى لكونه تام الفاعلية لا يحتاج في فاعليته الى امر خارج عن ذاته بل انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فانه يعقل ذاته وما يوجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية الخيرية في الكل فيتبع صور الموجودات الخارجية الصور المعقولة عنده على النظام المعقول عنده وعلى هذا انه في العالم الكيانى بازاء العالم الربوبي فالعلم الربوبي عظيم جدا وايضا لو كان الباري تعالى يعقل الاشياء من الاشياء لكانت موجودا تها متقدمة عليها فاعلية لها فلا يكون واجب الوجود

من كل جهة وقد سبق انه واجب الوجود من جميع الوجوه ويكون في ذاته وصفاته وتمام ان يقبل ما هيا شيئا وكان فيه عدمها باعتبار ذاته فيكون في ذاته جهة امكانية ولكان لغيره مدخل في تتميم ذاته وهذا مجب ان يكون ما هو الاكمل لامر غيره فقد تبين ان يكون علمه بالممكنات حاصلا له تعالى قبل وجودها لا من وجودها هذا حاصل كلام المشائين في علم الله بما سواه والمتاخرون من اخرهم انكروا ذلك وشنعوا عليه بوجوه منها ما اورده ابو البركات البغدادي في كتاب المعتبر وهو ان قولهم لو كان علمه مستفادا من الاشياء لكان لغيره مدخل في تتميم ذاته منقوض بكونه تعالى فاعلا للاشياء فان فاعليته لها انما تتم بصدور الفعل عنه فيجب ان يكون لصدور الفعل عنه لفعليته مدخل في تكميل ذاته وذلك باطل فيلزم نفي كونه فاعلا للاشياء فكما ان هذا الكلام باطل فكذا ما قالوه اقول الفاعلية وكذا العلم والقدرة ونحوها قد تطلق ويراد بها نفس المعنى الاضافي ولا ريب في انها بهذا الاعتبار متاخرة عن وجود ما اضيفت هي اليه وقد تطلق ويراد بها مبادي تلك الاضافات وهي متقدمة على وجود ما تعلقت وليست تلك المعاني بالاول الاعتبار من صفات الكمالية بل الصفات الكمالية هو الاعتبار الثاني فان العلم مثلا ما ينكشف لديه الاشياء وعلى هذا القياس ساير الصفات الكمالية فكما ان فاعليته الحقيقية لا تتوقف على وجود الفعل لان وجود الفعل يتوقف على كونه فاعلا مستقلا فلو عكس الامر ايضا لزم الدور فكذا انه في العلم ان يجعل المعلوم تبعا للعلم لا العلم تبعا للمعلوم ومنها ما ذكره المص واجاب عنه وهو قوله فان قيل لو كان الباري تعالى عالما بالشئ لكان فاعلا لتلك الصورة لامكانها وافتقارها الى ما تقوم به فتحتاج الى فاعل وفاعلها ان كان غير الواجب تعالى لزم احتياجه الى الغير في اتصافه بصفة العلم فتعين ان يكون الفاعل لها ذاته تعالى وقابلا لها لقيامها به وهو محال لامتناع كون شئ واحد فاعلا وقابلا لان القابل هو الذي يستعد للشئ والفاعل هو الذي يفعل الشئ والاول غير الثاني لان تعقل كل منها مع الذهول عن الاخر ولان ذات فعلته وقبلت يكون فعلها بجهة وقبولها باخرى فيلزم التركيب وهو محال على الواجب وايضا الفعل للفاعل قد يكون في غيره والقبول للقابل لا يكون في غيره فجهة الفعل غير جهة القبول وايضا لو كان

جهة واحدة لكان كل ما فعل بنفسه قبل وكل ما قبل بنفسه فعل والوجود يكذبه وايضا نسبة القابل الى الصورة بالامكان والقوة ونسبة الفاعل بالوجوب والاقتضاء والوجوب الذي اقتضاه الفاعلية مبطل للقوة التي اقتضاها القابلية ولا يبطل شيء لذاته ما اقتضاه لذاته فهما جهتان متخالفتان قلنا لم لا يجوز ان يكون الشيء الواحد مستعدا لشيء العصوري ومفيدا له لا يخفى ان هذا الكلام في صورة المنع لمقدمة وقع الاستدلال عليها في اصل البحث وهو خلاف اسلوب المناظرة لان المنع طلب الدليل على مقدمة فالاولى ان يكتفى في الجواب بمنع تعدد جهتي الفعل والقبول مطلقا وهذا لان معنى كونه مستعدا للشيء انه لا يمتنع له ان يكون مقصوده ومعنى كونه فاعلا انه متقدم بالعلية على ذلك المقصود فلم قلتم انهما متنافيان فان الفعل يجوز ان لا يمتنع على الشيء مقصوده بامر اخر وان كان متقدما عليه بالذات وتحقيق المقال ان ههنا اشتباها في اخذ القبول بمعنى الانفعال التجددي الذي هو من باب الاستعدادات مكان القبول بمعنى مطلق الاتصاف بامر زايد والبرهان لا يساعد الا نفي الاول دون الثاني اذ الحيثيتان المتغايرتان المستدعيتان للجهتين في الذات هما الفعل والانفعال التجددي وهو مناط اثبات الهيولى في كل جسم كما علم في اوايل الكتاب لا الفعل والقبول مطلقا ولفظ الاستعداد يناسب المعنى الاول وان وقع في عبارة المصنف بالمعنى الاخر لكن الامر في اللفظ سهل بعد تعيين المعنى بل للقائل ان يقول حصول صور الاشياء في ذاته تعالى من لوازم ذاته ولوازم الذات لا تستدعي جعلا مستقلا بل جعلا تابعا لجعل الذات وجودا وعدما فان كانت الذات مجعولة كانت لوازمها مجعولة بنفس ذلك الجعل وان كانت غير مجعولة كانت لوازمها غير مجعولة بل بالاصل الثابت للذات قال الشيخ الرئيس في التعليقات ان كانت الصفات عارضة لذاته تعالى فوجود تلك الصفات اما من سبب خارج ويكون واجب الوجود قابلا له كما هو فاعل ولا يصح ذلك لان القبول لما فيه معنى ما بالقوة واما ان يكون تلك العوارض توجد فيه من ذاته فيكون اذن قابلا كما هو فاعل اللهم الا ان يكون تلك الصفات والعوارض لوازم ذاته فانه حينئذ يكون ذاته موضوعة لتلك الصفات لا لانها موجودة فيه بل لانها عنه وفرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض لان البياض يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف بانه

ابيض لان البياض من لوازمه وانما اخذت حقيقة الاول على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة استمر هذا المعنى فيه وهو انه لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل بل من حيث هو قابل فاعل وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط فان حقايقها هي انها يلزم عنها اللوازم وفي ذواتها تلك اللوازم على انها من حيث هي قابلة فاعلة فان البسيط عنه وفيه شيء واحد انتهى كلامه ملخصا فقد علم ان حيثيتي القبول والفعل ليستا مطلقا مما يوجب الاثنينية في الذات ولا في الاعتبار الا اذا كان القبول بمعنى الانفعال والتاثر وليس من شرطها القيام التاثر بل قد يكون بلا تاثر كما في لوازم البسايط فان قيل لا نم وجود لازم للماهية البسيطة بل الماهيات التي يكون علل اللوازم مركبات فيكون فاعليتها بجهة وقابليتها بجهة اخرى فلا يلزم كون الشيء فاعلا وقابلا بجهة واحدة قلنا في كل مركب يتحقق امر بسيط ولكل واحد من البسايط شيء من اللوازم ولا اقل من كونه واحدا وموجودا وايضا للمركب ايضا جهة واحدة حتى الخمسة في خمسيتها والعشرة في عشريتها واللازم الذي يلزم من هذه الحيثية ليست ليس علته لوفور احد اجزائه والا لكان حاصلا له قبل الاجتماع وليس القابل له احد اجزائه فان الموصوف بتساوي الزوايا القائمتين ليس احد اجزاء المثلث كضلع واحد وزاوية واحدة بل القابل له هو المجموع فكان الشيء باعتبار واحد فاعلا وقابلا قال بعض الشارحين حق الجواب ان يقال انما يلزم التركيب لو كان القبول والفعل جزئين له وليس كذلك بل هما اضافتان عارضتان له بالقياس الى الصورة اقول ما ذكره ليس بحق ولا دافع للسؤال اما الاول فلما عرفت ان اضافة الواجب الى الاشياء ليست مختلفة بل جميعها بمعنى واحد فله الى كل شيء اضافة واحدة واما الثاني فلانه اذا اختلف الحيثيتان فيه فهما اما ان تكونا عارضتين له او مقومتين او الواحدة منها مقومة والاخرى عارضة وعلى التقديرات يلزم تركب ذات الواحد الحقيقي اما على الاخيرين فواضح واما على الشق الاول فيعيد الكلام الى صدورهما بان نقول لهما لا تصدران الا بجهتين متنافيتين ايضا فاما ان يتسلسل الامر او ينتهي الى جهتين مقومتين له تعالى الله تعالى عنه علوا كبيرا ومنها ما افاده العلامة الطوسي في شرح الاشارات حيث تصدى لبيان مفاسد القول

بارتسام صور المعقولات في ذاته تعالى وشنع عليه تشنيعا بليغا من قوله لا شك في ان القول بتقرير لوازم الاول في ذاته تعالى قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان المعلول الاول غير مباين لذاته وبانه لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذهب الحكماء والقدماء القائلين بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذواتها والمشائين القائلين باتحاد العاقل والمعقول والمعتزلة القائلين بثبوت المعدومات انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني اقول يمكن التفصي عن هذه الاشكالات والتخلص عن هذه المضايق اما من الزام كون ذات الباري تعالى قابلا وفاعلا فلما مر واما من لزوم اتصافه تعالى بصفات حقيقية فبان تلك الصور العقلية ليست صفات كمالية بل هي معلولات لذاته بل غاية وكمال لذاته اذ هي في مرتبة متاخرة عن ذاته وصفاته فذاته تعالى وان كان محلا لتلك الصور العلمية لكن لا يتصف بها ولا يكون هي كمالات لذاته تعالى وليس علو الاول ومجده كما ذكرنا لتعقل الاشياء بل بان يفيض عنه الاشياء معقولة فيكون علوه ومجده بذاته لا بلوازمه التي هي المعقولات وذكر بهمنيار هذا المعنى في التحصيل بقوله واللوازم التي هي معقولات له تعالى وان كانت اعراضا موجودة فيه فليس مما يتصف بها او ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدء للوازمه اي معقولاته بل انما يتصف وعنها انما يتصف ويعقل وجود انها واما يمتنع ان يكون ذاته محلا لاعراض ينفعل عنها او يستكمل بها او يتصف بها بل كما له في انه يصدر عنه هذه اللوازم لا في انه يوجد له فاذا وصف بانه يعقل هذه الامور فانه يوصف هذه لانه محلها انتهى واما من استدعاء الكثرة في ذاته تعالى فلما ذكره الشيخ في عدة مواضع من كتاب التعليقات وغيرها ان هذه الكثرة انما هي بعد الذات الاحدية بترتيب سببي ومسببي ذاتي فلا ينثلم بها وحدة الذات اقول معناه انه كما ان صدور الموجودات المتكثرة انما يترتب على وجه لا ينثلم بها الوحدة الحقيقية فتلك الكثرة تنتهي اليه وتجتمع في واحد محض فهو مع كثرتها اشتمالها عليها

احدية الذات اذ الترتيب بما يجمع الكثرة في واحد كما اشار اليه الفارابي في الفصوص بقوله واجب الوجود مبدء كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة واما من استيجاب كون المعلول الاول غير مباين لذاته فان اراد بعدم مباينته له تعالى حلول صورته في ذات الواجب تعالى فهو عين محل الخلاف فلا يكون حجة على القائلين بكون العلم الرباني بالصور المرتسمة في ذاته وان اراد به كون صورته عين الواجب بناء على ان صدور كل معلول عنه تعالى انما هو بتوسط صورته السابقة عليه فلو لم يكن صورة المعلول الاول عين حقيقة الواجب لزم التسلسل في العلل وهو مستحيل بيان ذلك انه اذا كان كل صورة وجدت منه تعالى لانها عقلت فلا يخلو اما ان يكون قبل كل صورة عقلية اخرى فالكلام كما قلنا واما ان يكون عقلت لانها عقلت او وجدت عنه لانها وجدت عنه وهو باطل فجوابه ما وجد في كتب الشيخين ابي نصر وابي علي من ان هذه الصورة المعقولة نفس وجودها عنه نفس عقله لها لا امتياز بين الحالتين الحالين ولا ترتب احديهما على الاخرى فهو من حيث هي موجودة معقولة ومن حيث هي معقولة موجودة وحاصل ما ذكروه ان الصور الصادرة عنه تعالى اذا كانت خارجية يحتاج في صدورها الى صورة عقلية سابقة عليها واما اذا كانت عقلية فلا يحتاج في صدورها الى صورة اخرى عقلية بل ايجادها عين العلم بها فلا حاجة الى اثبات علم اخر بها سابق عليها ومنها ما اورده صاحب المطارحات قدس سره من انه يلزم على القول بارتسام الصور في ذاته تعالى على الترتيب العلي ان يكون ذاته منفعلا عن الصورة الاولى اذ هي علة استكماله تعالى بحصول صورة ثانية لا يقال الصور وان كانت في ذاته تعالى على الترتيب العلي لكن لا يلزم ان يكون ذاته منفعلا عن الصورة الاولى اذ هي علة استكماله تعالى بحصول صورة ثانية فليست كمالا له لانا نقول هي من حيث كونها في ذاته لما كانت ممكنة الوجود لا يكون حصولها بالفعل بل بالقوة ولا شك ان كون ذاته بالقوة نقص لذاته واستيفاء القوة انما يكون بوجودها فيكون وجودها كمالا له ومزيل النقص فكل في الصور السوابق تكون مكملة وذاته مستكمل والمكمل اشرف

من المشكل مع ان ذاته اشرف من كل شيء هذا حاصل ما نقض به القائلين بارتسام الصور في ذاته
واقول فيه بحث من وجهين اما اولا فلا نسلم انه يصير المجردات الخارجية اجزاء خلاف المرتسم
بعينه كما يظهر بالتامل واما ثانيا فلان امكان الصور في ذاته لا ينافي ايجاب العلة اياها فنقول العلة
تلك الصور من جهة المبدء ووجوبها مترتب على وجوبه وليس هناك قصد ولا قوة اصلا والتلك
الاشياء امكان من جهة المنسوبية الى مبدئها الاعلى والانفعال انما يلزم لو استفاد ذاته من معقول
الى معقول اخر كما في العلوم النفسانية او يفيض معقولا تدعى على ذاته من غيره كما في علوم المبادى واما
اذا كانت المعقولات لازمة لذاته كما في لوازم المهيات فلا يلزم من الانفعال شيء اصلا ومنها
ما ذكره العلامة الخفرى ردا على المحقق الطوسي القائل بالصور المرتسمة في ذات الواجب تعالى
بعد نقل كلام منه بقوله اولا ان فيضان هذه الصور اما بالعلم المقدم او لا فعلى الاول يرد ان العلم
المقدم الذي هو عين الذات كاف في العلم بالموجودات العينية فما الدليل على فيضان الصور العلمية
قبل الايجاد العيني وعلى الثاني يرد عليه ان هذا قول بان الله تعالى ابدع الاشياء لا بعلمها وهذا
قول مستشنع كما ذكره ذلك الفيلسوف وثانيا ان هذه الصور اما جواهر او اعراض فان كان الاول
لزم ان يكون موجودات عينية فلا بد لها من صور اخر للعلم بها والكلام في ذلك كالكلام في اصل الصور
وان كان الثاني لزم ان يكون موجودات عينية فلا بد لها من صور اخر للعلم بها والكلام في ذلك كالكلام
في اصل الصور وان كان الثاني لزم ان يكون الواجب الوجود بالذات محلا لها وفاعلا لها والقول بكون
الواجب بالذات فاعلا لها لا محلا لها لكونه غير متاثر منها قول بكونها جواهر كما في الممكنات ولا خفاء ايضا
في ان علم واجب الوجود باعتبار هذه الصورة ليس علما كماليا ذاتيا لكونه تابعا لفيضان تلك الصور
فعلى تقدير انحصار العلم المقدم في فيضان الصور المنكشفة لزم ان لا يكون للذات علم هو كمال ذاتي
غير تابع للتاثير والحق تحقيقه كما مر انتهى اقول كلامه منظور فيه بوجوه الاول ان العلم الاجمالي الكمالي
عين كما فصلوه والموجودات العينية منه تعالى انما هو من يجعل علمه التام بالاشياء الخارجية لمجرد الاضافة

الاشراقية الوجودية اليها والقائلون بطائفة اخرى يجعلون موجودية الاشياء منتسبة الى جاعلها
وقيومها مناط معلوليتها له او لا ترى ان الشيخ الرئيس وغيره كبهمنيار واتباعه مع اثباتهم العلم الاجمالي
الذي هو عين ذاته بلا امتياز سابق عنده واراده متقدمة منه الثاني انه قد سبق ان علمه تعالى بتلك الصور
القائمة بذاته عين ايجاده لها بلا اختلاف في العلم اذ كان عين الايجاد والمعلوم عين الحصول فلا حاجة في صدورها
عن الفاعل بعلم واراده الى علم سابق تفصيلي به فلا منافاة في قوله وهذا قول بان الله ابدع الاشياء لا بعلمها
الثالث ان قوله هذه الصور اما جواهر او اعراض الى اخره غير متوجه فان جواهرها جواهر لكنها
جواهر ذهنية علمية وليست جواهر عينية خارجية فلا يستدعى العلم بها صورة اخرى كما مر والكل باعتبار
الوجود العيني اعراض قائمة بذاته لكونه لا تتاثر عنها ولا ينفعل بها كما سبق تصويره الرابع ان
استدلاله على ان علم البارى بهذه الصور ليس علما كماليا بكونه تابعا لفيضان تلك الصور غير صحيح
لما سبق مرارا ان علمه تعالى بتلك الصور عين فيضانها عنه معقولة لا انها تابع له للعلم ان كان مراده
ان نفس تلك الصور ليست كمالا فمقبول ومن الذي توهم هنا فان الفلاسفة القائلين بالصورة في علمه
بنا دون ان وجود تلك الصور وصدورها ليس كمالا له بل كماله في انه بحيث عقل لذاته عقله للاشياء
الخارجة عن ذاته الخامس ان قوله فعلى تقدير انحصار العلم المقدم في فيضان الصور المنكشفة لزم
ان لا يكون للذات علم هو كمال ذاتي ليس بقادح فيما هم بصدده اذ لا ينحصر علمه تعالى عندهم في الصور
بل يثبتون للبارى علما كماليا هو عين ذاته وهو العقل البسيط الذي هو مبدء المعقولات المفصلة
كما بينه الشيخ الرئيس في كتاب النفس من الشفاء وكيف ينكر احد من معتبري الفلاسفة كون ذاته تم
بحيث يصدر عنه المعقولات مفصلة سواء كانت عينية او ذهنية فهذه جملة من اقوال القادحين في تقرير
رسوم المدركات في ذاته تعالى مع ما سنح لنا من الدفع والاتمام ما النقض والابرام فان قلت فما الذي تراه
وتعتقد في ذلك من الصحة والفساد والحقيقة والبطلان بوجوه اخرى غير ما ذكر الاول ما الحق به
وهو انه لو كان علمه تعالى بالاشياء بحصول صورها في ذاته فلا يخ اما ان يكون تلك اللوازم لوازم ذهنية له

ار لوازم خارجية لها ولوازم لها مع قطع النظر عن الوجودين لا سبيل الى الاول والثالث اذ لا يتصور للواجب تعالى
الا نحو واحد من الوجود وهو الوجود الخارجي الذي هو عين حقيقته واللوازم الخارجية لا يكون الا خارجية
لا ذهنية اذ اللازم من جهة اللزوم تابع للملزوم وذلك خلاف ما فرضناه لان الجواهر الحاصلة في ذاته تعالى
على الفرض المذكور جواهر ذهنية وكذا الاعراض الحاصلة فيه ان كان الكل مما يعرض لها في الخارج مفهوم
العرض كما سلف تحقيقه فلا تذهل وتامل فيه الثاني ايضا وجماعة يستدعي مقدمات اولها
ان العلم التام بشيء من انحاء الوجود لا يحصل الا بحضور ذلك النحو من الوجود عند العالم به دون
مثال له بل لا مثال له اصلا انما مثاله نفسه بخلاف الماهية فان لها مثالا مطابقا لها في الحقيقة
وعبارة اخرى افراد الموجودات الخارجية بما هي تلك الافراد لا يمكن حصولها في الذهن حصولا
مطابقا لها في الحقيقة ولا يلزم ان يكون الموجود الخارجي من حيث هو موجود خارجي موجودا ذهنيا وايضا
لما كان العلم الارتسامي بحصول صورة من ماهية الشيء في الذهن فلا بد من وحدة الماهية لنحوها
وتعدد الوجود وهذا انما يتصور اذا كان شيء غير الوجود او للموجود بما هو موجود وثانيها ان التاثير
والتاثر والعلية والمعلولية عند المحصلين من المشائين ليس الا في انحاء الوجودات بمعنى ان العلة
من حيث وجودها مؤثر في المعلول من حيث وجوده لا ان ماهية العلة من حيث هي هي مع عدم
اعتبار وجودها علة لماهية المعلول كذلك اللهم الا في لوازم الماهيات التي هي امور اعتبارية وكذا
انه ليس معنى قولهم العلم التام بالعلة التامة يوجب العلم التام بمعلولها كما يظهر من التتبع في كلامهم
ان العلم بماهية العلة التامة مطلقا يوجب العلم بالمعلول ولا ان العلم بالعلة من حيث انها
علة اي من حيث معروضيتها لهذا المفهوم الاضافي يوجب ذلك ولا ان العلم بها من جميع الوجوه
والحيثيات واللوازم والملزومات مما يوجبه حتى يرد على الاول ان ذلك لا يجري في غير لوازم الماهيات
وعلى الثاني والثالث عدم الفرق بين العلة والمعلول في الحكم وعدم فائدة توجيه بل المراد منه ان العلم
بالعلة بتمام حقيقتها التي هي بها علة مؤثرة لمعلولها الخاص يقتضي العلم بذلك المعلول لاي احد

بحيث يكون اية حيثية لها مدخل في تتميم عليتها ماخوذة معها داخلة فيها واية حيثية غيرها خارجة عنه
والا لم يكن ما فرض علة تامة وهكذا يجري الكلام في انضمام الجهات والحيثيات التي لها مدخل في العلية الى ان
ينتهي الى شيء هو لذاته موجب تام فاذا كان ذلك الشيء لذاته بلا اعتبار امر علة وموجبا لمعلول خاص فمن
علم بعلم تام علم كونه علة تامة لذلك المعلول لوجه تادية اليه وعلم من ذلك نحو حصول المعلول عنه ونحو
كونه في نفسه الذي هو تابع كونه علة في نفسها والحاصل ان كل معلول من لوازم ماهية علته التامة بما هي علة
تامة له ولكن ذلك العلم من لوازم ماهية العلم بعليته فان قلت فيلزم ان يكون جميع المعلولات امورا
اعتبارية لما تقرر من ان لوازم الماهيات امور اعتبارية قلت للماهيات على ضربين ماهيات من غير
انيات ولا ماخوذة معها شيء منها وماهيات هي نفس الانيات او ماخوذة معها شيء منها فلوازم الضرب
الاول منها لا تكون الا اعتبارية لعدم مدخلية الوجود في لزومها بخلاف الضرب الاخر منها فان لزومها للوجود
الوجود الخارجي الذي هو عين الماهية او معتبر معها او محيثية به اذا تمهدت المقدمات الثلث فنقول
لما كان الواجب بوجوده الذي هو عين ذاته سببا تاما لوجود جميع الموجودات على الترتيب وهو يعلم ذاته بجميع الاشياء الصادرة عنه
بجرد وماهياتها من حيث هي هي مع قطع النظر عن خصوص وجوداتها لانها من تلك الحيثية فقط من غير
اعتبار الوجود معها ليست صادرة عنه كما علمت من طريقتهم والعلم بها من حيث كونها صادرة موجودة
في الخارج ليس الا بنفس حصولها لا انها الخارجية لا بحصول ماهياتها في ذات العالم سواء كان واجبا او عقلا
او نفسا فلكية فعلمه بجميع الاشياء ليس الا بحضورها انفسها وبوجودها الذي به وجدت لا بحصول صورة
مطابقة لها ذهنية فقد ثبت ان علمه بجميع الاشياء المجردة والمادية على الوجه الجزئي الثالث انه يلزم
على تقدير كون علمه تعالى بالارتسام صدور الكثرة من الواحد الحقيقي بجهة واحدة لان المعلول الاول اذا كان
صدوره عن المبدء الاول غير مشروط بسبق صورته كما يقتضيه قاعدتهم هذه ويلزم ان يكون الصورة
الاولى علة لحصول اللازم ولحصول صورة اخرى وهي صورة المعلول الثاني فيلزم ان يكون الواحد الحقيقي
باعتبار صورة واحدة وجهة واحدة علة لفعلين مختلفين لا يقال ذاته تعالى من حيث ذاته علة

لوجود المعلول الاول ومن حيث علمه بذاته علة لعلمه بالمعلول الاول لانا نقول لخطى هذا الفضيحة قاعدتهم من ان علمه بالاشياء علة لوجود الاشياء اذ على هذا التقدير وجود المعلول الاول وعلمه تعالى في درجة واحدة فلا يتقدم العلم على الايجاد وما دعاهم الى اثبات الصورة في ذاته تعالى الا كون علمه تعالى بكل شئ سببا لوجود ذلك الشئ في العيان على ما سبق ذكره فاذا الصورة العقلية للمعلول الاول علمه كانت العلة ل متغايرتين ولزم التركيب في ذاته تعالى وان كانت شيئا واحدا وحيثية واحدة يلزم ان يكون وجود المعلول الاول وعقل الواجب له شيئا واحدا وحيثية واحدة بلا اختلاف فلا يوجد تعدد العلة بالذات والاعتبار يوجب وحدة المعلول كذلك مع وحدة العلة كذلك يمتنع ان يكون لها معلولان متغايران تغايرا يوجب مباينة احدهما عن علته واستقلاله في الوجود ومقارنة الثاني لها وحلوله فيها كما حققه المحقق الطوسي في شرح الاشارات والعجب انه مع تفطنه لهذا الاصل المتين والقاعدة القويمة كيف لم يتم علمه في الكتاب جميع الاشياء الصادرة عنه تعالى بذواتها بل اقتصر فيه على انكشاف العقول والصور العقلية للاشياء الكلية والجزئية عليه وجعل الصور القائمة بالجواهر العقلية مناط العلم الله تعالى بالماديات وهو حري بل الحق اطراد الحكم بالانكشاف الشهودي والحضور العيني على جميع الاشياء المبدعة والكائنة المعقولة والمحسوسة سواء كانت ذوات العقلاء او علومهم وسواء كانت القوى الخيالية والحسية وادراكاتها الخيالية والحسية فان جميعها انما يصدر عنه تعالى منكشفة عنده تعالى فلا يعزب عنه شئ من الاشياء لا باعتبار المشهود العيني ولا باعتبار الوجود العلمي كما قال الله تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض اشارة الى النحو الاول وقال تعالى ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين اشارة الى النحو الثاني فان قيل فعلى ما ذكرت يلزم ان يكون الواجب علمه لا يتغير وهو علمه بالامور المتقدمة على الزمان والدهر وعلم يتغير وهو علمه بالامور الكائنة الفاسدة والتغير في علمه تعالى مطلقا غير صحيح قلنا هذه الاشياء وان كانت في ذواتها وبقياس بعضها الى بعض متغيرة لكنها بالقياس الى العوالي والشوامخ العقلية والى ما هو اعلى وارفع منها في درجة واحدة في الحضور كما وقعت اليه الاشارة ومنهم من ادرك هذا التغير

في حضور

في حضور الاشياء الكائنة الفاسدة وشهودها عنها الواجب تعالى معتذرا بان هذا التغير لا يوجب تغيرا في الذات ولا في العلم الكمالي الذاتي بل التغير انما يكون في النسب والاوصاف الاعتبارية ومثل ذلك مثل من اطلع على ما في كتاب دفعة ثم انتقل الى صفحة بعد صفحة وسطرا بعد سطر فان العلم بما في الكتاب لا يتغير بحدوث ملاحظة الانتقالات هذا والعمدة ما ذكرناه فقد ثبت وتحقق من تضاعيف ما ذكرناه في هذا الشرح ان القول باثبات الصور للواجب تعالى وتقرير رسوم المدركات في ذاته قول فاسد ومعتقد ردي ورأي سخيف وتماسخ حق المبدء الاعلى جل كبرياؤه عن ذلك وعلى علوا كبيرا وتحقيق الحق في كيفية علم الله تعالى على الوجه الحق الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه يطلب عندنا وقد اوردنا طرفا منه في كتاب المبدء والمعاد ولعمري ان اصابة الحق في هذا الامر الجزيل على الطريق الذي يوافق الاصول الحكمية ويطابق القواعد الدينية بريئا من المناقشات ومنزها عن المؤاخذات في اعلى طبقات الجزل الفكرية وهو بالحقيقة تمام الحكمة الالهية الحقة وقل من اهتدى اليه سبيلا ولم تزل قدمه فيه وها هو الشيخ الرئيس مع جلالة قدره ونباهة ذكره وبراعته في العلوم وذكائه الذي لم يعدل به ذكاء كيف زل قدمه وضل عقله حتى رضيت نفسه بتجويز ارتسام الحقائق في ذاته تعالى وتسويغ كون مبدعاته واول مفطوراته امورا ذهنية ضعيفة الوجود وكون ما يوجد بتوسطها اقوى منها مع ان العلة والمقدم في الوجود يجب ان يكون في باب الوجودية والقوام تحصل اكد واقوى واشد استقلالا من معلولها وما يتاخر عنها في الوجود والانصاف ان طريقة شيخ الاشراق وما بعده اقرب الى الحق من طريقة غيره من الحكماء وغيرهم في باب العلم كارتسام الصور الذي قال به الشيخان واتباعهما ووجود المثل التي قال بها افلاطون الالهي واتحاد العاقل والمعقول الذي ذهب اليه فرفوريوس ومتابعوه من المشائين وثبوت المعدومات سواء نسب الى الخارج كما زعمت المعتزلة او الى الذهن كما زعمه بعض مشايخ الصوفية مثل الشيخ العارف محيي الدين المغربي وتلميذه الشيخ المحقق صدر الدين القونوي على ما نقل عنهم او العلم الاجمالي الذي اكتفى به اكثر المتاخرين وتلك الطريقة اي اثبات علمه تعالى على قاعدة الاشراق مبناها على ان علمه تعالى بذاته هو كونه نورا لذاته وعلمه بالاشياء الصادرة عنه

هو كونها ظاهرة له اما بذواتها كالجواهر والاعراض الخارجية او بمتعلقاتها التي هي مواضع الشعور للاشياء الادراكية مستمرة كانت كما في المبادئ العلوية الفلكية عقولها ونفوسها او غير مستمرة كما في القوى الحيوانية النطقية والخيالية والحسية فعلمه تعالى بمحض اضافة اشراقية عنده واجب الوجود وحيث في علمه بالاشياء عن الصورة وله الاشراق والتسلط المطلق فلا يحجبه شئ من شئ وعلمه وبصره واحد وعلمه يرجع الى بصره لا ان بصره يرجع الى علمه كما في غير هذه القاعدة ونور تقدست نفسه قدوته فان النور فياض لذاته بمعنى ان علمه بالاشياء نفس ايجاده لها كما ان وجود الاشياء في نفس حضورها لديه فلا اضافة لذاتها الى جميع الاشياء فقط بها يصح جميع الاضافات كالعالمية وغيرها اذ هي عينها في التحقيق وهذا مذهب في علم الله تعالى وبيانه على ما جرى بينه وبين امام المشائين في الخلسة الملكوتية انما يتاتى بان يبحث الانسان اولا في علمه بذاته وعلمه بقواه والاته ثم يرتقي الى علم ما هو اشد تجردا بذاته وبالاشياء الصادرة عنه فيعلم من ذلك ان علم المبدء الاعلى ليس بالصورة مطلقا بل بالمشاهدة الحضورية والاشراق الظهوري اذ قد تحقق ان النفس غير غائبة عن ذاتها وادراكها لذاتها لا يزيد على ذاتها والا لم يشر الى ذاتها بانا اذ كل صورة زايدة على ذاتها علمها وان كانت قائمة بها فهي بالنسبة اليها هو لا انا وايضا لم يكن ادراكها لذاتها على الوجه الجزئي اذ كل صورة ذهنية ولو تخصصت بجميع كليات فهي لا يمتنع لذاتها الكلية والمطابقة للكثيرين ثم ادراك النفس لبدنها ووهمها وخيالها انما يكون بنفس هذه الاشياء لا بصورة زائدة عليها مرتسمة في النفس الى الصور المرتسمة فيها كلية فيلزم ان يكون النفس محركة لبدن كلي ومستعملة لقوى كلية وليس لها ادراك بدنها الخاص وقواها الخاصة وهو ليس بصحيح فانه من انسان الا ويدرك بدنه الجزئي وقواه الجزئية والنفس تستخدم المفكرة في تفصيل الصور الجزئية وتركيبها حتى تنتزع الطبايع من الشخصيات وتستنبط النتايج من المقدمات وحيث لم يكن للقوة الجزئية سبيل الى مشاهدة ذاتها لعدم حضورها عند نفسها اذ وجودها في نفسها هو وجودها لمحلها لا لنفسها كيف والوهم ينكر نفسه وينكر القوى الباطنة ما لم يجد اثارها واذا لم يكن للوهم الذي هو ورئيس سائر القوى الجزئية سبيل الى ادراك نفسها وادراك القوى الباطنية

فكذلك حال سائر المدارك الجزئية والمدرك للقوى الحاكمة والجزئيات المرسومة فيها والكليات المنتزعة عن تلك الجزئيات انما هي النفس الناطقة بنفس تلك الامور لا بصور اخرى وذلك لاستقلالها بتجردها ولكونها من عالم الامر وانى التاثير وتسلطها على البدن وقواه لكونها مؤثرة فيه بالتحريك والتربية وكلما كانت النفس اشد تجردا واقوى سلطنة على البدن وقواها كان ادراكها اتم وحضور قواها عندها اشد وظهور الصور الادراكية لها اقوى ولو كانت ذات سلطنة على غير بدنها كما على بدنها لادركته ايضا بمجرد الاضافة الاشراقية القهرية من دون احتياجها الى قبول صورتها والانفعال عنها فان القبول لجهة النقص والقهر لجهة الشرف ونحن انما احتجنا الى قبول الصورة في بعض الاشياء كالسماء والكوكب وغيرهما لان ذواتها غائبة عنا غير مقهورة لنا فاستحضرنا صورها حتى لو كانت هي حاضرة لنا كحضور الاتنا لما احتجنا الى صورة ذهنية فاذا تحقق وتبين ان النفس غير غائبة عن ذاتها ولا قواها ولا الصور المتمثلة في قواها محجوبة عنها ولا بدنها الجرمي تحتجب عليها لكونها نورا لذاته قاهرا عليها فالوجود البحت المتجلي الواجبي اذ هو في اعلى مرتبة النورية والتجرد والتقدس غير مشوب شوبا ما بالقوة وله اضافة الجاعلية التامة الى ما سواه وله السلطنة العظمى والقهر الاتم والجلال الارفع فلان يعلم ذاته ويعلم العقول والاجرام وقواها وما يحلها وما يتمثل لها بمجرد الاضافة المبدئية والاحاطة الشهودية فكما ان علمه بذاته لا يزيد على ذاته كذلك علمه بالاشياء غير زائد على حضورها وذواتها والعقول القادسة والذوات الجرمية سواسية الحضور لديه والمثول بين يديه بذواتها واعيانها حضورا عقليا نوريا قال وما يدل على ان هذا القدر كاف في العلم ان الابصار انما هو بمجرد اضافة ظهور الشئ للبصر مع عدم الحجاب فان الرؤية ليست بانطباع اشباه المقادير في الجليدية ولا بخروج الشعاع عنها كما بين في مقامه فيلزم الاعتراف بان الابصار بمجرد مقابلة المستنير للعضو الباصر فيقع به اشراق حضوري للنفس لا غير فاذن اضافته تعالى لكل ظاهر ابصاره وادراكه وتعدد الاضافات لا يوجب تكثرا في ذاته وكذا تجددها لا يوجب تغيرا في ذاته كما مر فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض فهذه هي

طريقة الشيخ الالهي في مسئلة العلم ولا يخفى على الاذكياء رتبة تحقيقها وعظم شرافتها في اسلوب المباحثة والمناظرة
من دون الرجوع الى الامور المقربة للقدس من الخلوات والرياضات كما هو سلكه ووصل اليه وبعد ان قرر الشيخ
هذه المسئلة العظيمة بهذه الطريقة اللطيفة اورد على نفسه اشكالا وهو انا اذا علمنا شيئا ان لم يحصل
منه فينا اثر فحالنا قبل ذلك العلم وبعده واحد فما كنا ادركناه وان حصل فينا شيء فلا بد من مطابقته
لذلك المدرك فيكون بصورة ذهنية ثم اجاب عنه بان ذلك انما يجري في العلم الانقسامي واما العلم
الحضوري الشهودي فاذا حصل فينا فلا بد من حصول شيء لم يكن حاصلا فينا قبل وهو الاضافة
الاشراقية فقط من غير افتقار الى المطابقة الواجبة حصولها في العلم الصوري وتقسيم العلم في اوايل
المنطق الى التصور والتصديق انما هو في العلوم التي هي غير علوم المجردات بذواتها وغير العلم بالاشياء
التي يكفي في العلم بها مجرد الاشراق الحضوري فانها ليست من التصورات والتصديقات في شيء والمشاؤن
وغيرهم لما لم يتيسر لهم ما تيسر لهذا الشيخ العظيم ولم يظفروا بمثل هذه القاعدة العظيمة تاهوا كالمبهوتين
في علم الله تعالى فمنهم من نفاه وضل ضلالا بعيدا وخسر خسرانا مبينا ومنهم من جعله صورا معقولة
قائمة بذواتها ومنهم من قال باتحاد العاقل والمعقول الواجب المعقولات والشيخ الرئيس لما كان العلم
بالغير منحصرا عنده بالصورة تراه في كتاب الشفاء متحيرا في ذلك فتارة قال ان صور جميع الموجودات
التي بها علم واجب الوجود لا يجوز ان يكون في ذاته لئلا يتكثر ذاته الوحدانية وتارة يجعلها في بعض المجردات
وتارة يقول فيكون في صقع من الربوبية لا يفهم احد ما هذا الصقع الذي فيه صور جميع الموجودات
وتارة يلتزم ان هذه الصور في ذات الواحد الحق من غير لزوم تكثر لانها كثرة خارجة عن الذات
لا داخلة في حقيقته ولما تفطن الشارح الكتاب الاشارات وهو العلامة الطوسي ان اثبات الصور
في ذات الله تعالى قول فاسد ومذهب باطل ناقضه وحاول طريقا اخرى لتصحيح مسئلة العلم
مع معاهدته نفسه على ان لا يخالف الشيخ اصلا وانت اذا تاملت طريقته تاملا شافيا وجدتها
ماخوذة من طريقة الشيخ الاشراقي التي يحول البحث عنها كل من سلك سبيل الحق وكوشف بالانوار الالهية

لكن بجانبها

لكن بجانبها هذه بجعل علوم المجردات بالاشياء بحصول صور الاشياء فيها ثم بجعل الصور المرتسمة في
الجواهر العقلية مناطا لعلم الله تعالى بالاشخاص المادية والحوادث الكونية وهو غير جيد كما سبق وانت
قد عرفت من طريقة صاحب الاشراق ان الجواهر القاهرة النورية يعرف كل واحد منها ذاتها بذاتها
ويدرك جميع الموجودات الباقية التي دونها بالاضافة الاشراقية من دون احتياج الى ان يكون
فيها صورة واثر على ما قررناه ثم انك قد عرفت ان الواجب لذاته كما يدرك المجردات العقلية
بالاشراق الحضوري كذلك يدرك الامور المادية بالاشراق الحضوري من غير ان يدركها بالصور
الحاصلة في المبادي المفارقة بل ارتسام صور الموجودات الكلية في العقول الفعالة والنفوس الفلكية العالية
باطل عنده واستدل عليه في كتاب حكمة الاشراق بما حاصله ان انتقاش المجردات بصور ما تحتها
اما ان يحصل لها مما تحتها فيلزم انفعال العالي عن السافل او عما فوقها بان يكون الصور العارضة
في بعضها حاصلة من صور عارضة لبعض اخر فينتهي الى ان يكون الصور المتكثرة حاصلة في ذات
الحق تعالى بل الى تكثر ذاته تعالى عنه علوا كبيرا فان قلت فالنظام العجيب الواقع في هذا العالم المقتضى
للعلم السابق كيف يصدر عن المبادي مع عدم انتقاشها بصور الكاينات المسمى بالعناية السابقة
عند الحكماء وقد بطل فاما القول بالبخت والاتفاق قلت هو عنده على راي جيد حسب جودة الترتيب
والنظام الواقع بين المفارقات العقلية وهيأتها النورية والنسب اللازمة لها فان للعقول
عنده كثرة وافرة غير محصورة في عدد وعدد وبل على وفق تكثر الانواع الجسمانية فان هذه الاجسام
وهيأتها اللازمة ونسبها الوضعية ظلال تابعة لتلك الارباب النورية وهيأتها ونسبها المعنوية
وبالجملة فمسلك هذا الشيخ المتاله احق المسالك في كيفية علم الواجب الحق وبعد طريقته طريقة العلامة
الطوسي في الوثاقة لكنها غير تامة وهو تتم بادنى نظر كما فعلناه فان قلت على كل واحد من هاتين
الطريقتين يلزم ان لا يكون علمه تعالى بالاشياء علما فعليا ولا يكون صدور الاشياء عنه باختيار
قلت العلم الفعلي عندهم صورتان الاولى ان يكون العلم سببا للمعلوم بالعرض ومقدما عليه تقدما ذاتيا

العالية

والزماني

كما اذا اراد بناء بيت فتصوره اولا صورته فصار حدوث الصورة ذلك البيت في ذهنه ثم اوجد مثلها
في الخارج على وفق ما تصوره الثانية ان يكون العلم من حيث هو علم علة بالذات للمعلوم من حيث
هو معلوم سواء كان امرا ذهنيا او عينيا فكما ان العالم في الصورة الاولى يعلم الصور الذهنية بنفس
اختراعها وليست معلومة بصورة اخرى بل نفس حصولها عنه في ذهنه نفس معلوميتها كذلك العالم في الصورة
الثانية يعلم العين الخارجي بايجاده وعلمه بالصور الخارجية نفس ايجاده لها فالعلم بالصورة هنا لك
حصولي وبالعين هنا حضوري وكلاهما علم فعلي والمعلوم معلوم والعلم بالعين في الصورة الاولى
فعلي ايضا ولكن المعلوم معلوم بالعرض ففي الشيء الاول الفاعل يصدر عنه فعله عن ذاته مع علم مكتسب
زايد على ذاته وفي هذا الشيء يصدر عنه فعله عن نفس ذاته العالمية بما هو ذات عاملة فالمبدء الاعلى
اوجد المعلول الاول وفي حال ايجاده علم لانه تعالى علمه فاوجده حتى يكون التعلقات الموجب للتسلسل في الادنا
اذ الوجودات والانه تعالى اوجد فعله ليلزم ان يكون فكر علما انفعاليا مستفادا من المعلوم بل اوجده
عاقلا لها اي نفس وجوده نفس معقوليته فايجاد المبدء الاعلى لا بعين العلم به ذلك المبدء وكذا الحكم التوالي
من الممكنات الى اخر الوجود فعلمه تعالى بالاشياء حضوري فعلي ولا يلزم ان يكون فاعلا موجبا لان اقتضاء
الشيء للشيء ان كان مع شعور بالشيء المقتضي فهو ارادة وان كان بلا شعور فهو ميل طبيعي ولا فرق
بين الميل الطبيعي والارادة الا بان الاول لا يقارن الشعور بخلاف الثاني والحاصل ان مقارنة
الشعور والعلم للفعل الناشي من نفس ذات العالم كاف في كونه اراديا لا بالجبر وتحقق الاختيار ولا يلزم
السبق الزماني على ما يتخيله المتكلمون فان قلت اليس مدار المعقولية عندهم على التجرد عن المادة فكيف
يصير الاشخاص الجسمانية معقولة بانفسها لا بصورها المنتزعة من موادها قلت ذلك انما يكون
في الاشياء التي لم يتحقق للعاقل بالقياس اليها علاقة وجودية وتسلط قهرية وعدم احتجاب فاذا
تحقق ما ذكرناه يكفي للعاقلية مجرد الاضافة الشهودية الاشراقية كما سبق والى هذا اشير ما يوجد
في كلام بعضهم ان الشيء المادي والزماني بالنسبة الى مبدعها غير مادي ولا زماني بمعنى بعد وتقطع اثر المادة

العالم

كما لا يلزم السبق الزماني

والزماني

والزمان عنده وحضارها لديه فقد علم بتمام ما ذكرناه انه في طريقة الاشراق انها اسد الاقوال المذكورة في
علم الاول تعالى وليها قصور من جهة ان مناط علمه تعالى بالاشياء لو كان نفس وجوداتها وظهوراتها لم يكن
في مرتبة ذاته علم بشيء من الاشياء بل يكون عالميته بالاشياء مجرد اضافة اليها المتاخرة عن ذاته فلا بد من
الرجوع الى طريقتنا في كيفية علمه تعالى فانها تمام في باب القوة والمتانة بل لعمري انه من العجايب التي لم تر
مثلها العين الانام ولم تسمع نظيرتها اسماع اولي العقول والافهام وهو مما اتاني ربي الذي يعطي كل
ذي حق حقه ولا ينقص عن قابل مستحقه فان الفيض عام والجود تام هذا فلنرجع الى ما نحن كنا بصدده
ومن اعتقد ان علم الباري بالاشياء نفس ذاته كانه اشارة الى ما ذهب اكثر المتاخرين بان علمه
بجميع الاشياء الكلية والجزئية هو عين ذاته لان الاشياء لما كانت باسرها صادرة عنه وهو مبدؤها
على التفصيل كان مشتملا عليها محيطا بها احاطة البذر للشجرة فبهذه العلاقة اذا علم ذاته فقد علم
جميع الاشياء مجملة واورد عليه ان العلة لما كانت ذاته مباينة لذات المعلول فكيف يكون مشتملة
عليها محيطة بها حتى يكون العلم باحدهما نفس العلم بالاخر نعم العلم بالمعلول يترتب على العلم بالعلة لا انه
ولا احاطة البذر بالشجر كيف وليس في البذر الشجر الا بالقوة وما القوة في حقه تعالى ممتنع فلعل معتقدان علمه تعالى
بالاشياء مصحح العلم الاجمالي على الوجه المذكور اعتقد نفي العلم بها حقيقة عنه تعالى لان ذاته مباينة
لذواتها فالعلم بذاته ليس علما بذواتها الا بالذات وهو ظاهر ولا بالعرض لان كون احد الامرين المتخالفين
علما بالاخر بالعرض انما يصح اذا كانا متحدين بوجه من الوجوه كما لا يخفى على العارف بكيفية كون العلم بالوجه
علما بذي الوجه بالعرض ولا ريب ان الواجب والممكن متباينان في الذات والوجود فكيف يكون ذاته علما
بما سواه بالعرض وفيه نظر اذ لا يبعد ان يقول احد لعل الارتباط الخاص الذي بين الواجب ومعلولاته
بحسب الوجود كاف في ان يكون نفس ذاته بعينه علما بمعلولاته بالعرض ثم ان المعلم الثاني في كتابه في
السياسات المدنية قال الاول يعقل ذاته بوجه ما هي الموجودات كلها فانه اذا اعقل ذاته عقل بوجه
الموجودات كلها لان ساير الموجودات انما اقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده هذا كلامه وهو صريح فيما ذكرناه

فصل في ان الواجب لذاته عالم بالجزئيات على وجه كلي قد علمت ان علمه تعالى بالاشياء عند المصنف بالصور
القائمة بذاته تعالى كما هو مذهب طائفة من الحكماء كالمعلم الثاني والشيخ الرئيس واتباعهما وعلمت ايضا
ان كل صورة عقلية ولو تخصصت بالف تخصص لا يمتنع لذاتها الشركة فيها لان مناط الجزئية كما حقق اما الاحساس
او العلم الحضوري وقد عرفت مرارا مسفورا منا ان جزئية الشيء بنحو وجوده والوجود لا يدرك الا بالمشاهدة
فيلزم عليهم ان لا يعلم الواجب تعالى الجزئيات بجزئيتها الا الكليات الفاسدة ولا الابداعيات الا بصورها
الذهنية ولا ينكشف ذواتها عنده تعالى باعتبار وجوداتها العينية ونحو هذا الشهود في غاية الخفاء
فان جميع الموجودات الكلية والجزئية فائضة عنه تعالى وهو مبدء لكل وجود عقليا كان او حسيا ذهنيا
كان او عينيا وفيضانها عنه لا ينفك عن انكشافه لديه كما مر ذكره فمن قال ان الواجب تعالى لا يعلم الجزئيات
الا على وجه كلي فقد بعد عن الحق بعدا كثيرا وان لم يلزم تكفيره كما زعمه بعضهم فانه ما نفى عنه تعالى العلم
بامر من الامور مطلقا بل انما نفى نحوا من انحاء العلم الذي هو العلم الحضوري والمشاهدة وليس هذا
من ضروريات الدين المعلومة من الشرع ضرورة ووصفه تعالى بالسميع والبصير وان كان من ضروريات
الدين لكن يمكن تأويله بالعلم بالمبصرات والمسموعات كما فعله جمع من اهل الكلام وتقرير كونه تعالى عالما
بالجزئيات على الوجه الكلي هو انك بعد ما علمت من الفصل السابق ان جميع الاشياء من شأنها ان تكون
منه كذلك للواجب ثم ان ما يمكن له تعالى بالامكان العام يجب حصوله والا لكان له حالة منتظرة
وعلمت ايضا ان العلم التام بالعلة التامة يوجب العلم بالمعلول فالواجب تعالى لما كان ذاته سببا
للاشياء الممكنة كليها وجزئيها على ترتيبها وسببا لاسبابها وهو يعلم ذاته لانه يعلم ذاته ويعلم من ذاته
اسبابها فوجب ان يكون عالما بها لان من يعلم العلة وجب ان يعلم من العلة ما يلزم عنها
لذاتها والا لما كان عالما بها علما تاما فوجب ان يكون الواجب عالما بجميع الجزئيات ولما كان علمه
بالاشياء منحصرا عندهم بالصور الحاصلة والصور الحاصلة من الشيء اما ان يستفاد من وجود ذلك
الشيء منها اولا هذا ولا ذاك والاول باطل في حقه تعالى بالاتفاق لان الجزئيات متغيرة واذا كان

علمه تعالى

علمه تعالى مستفادا من وجودها لزم الانفعال والتغير في ذاته تعالى كما اشار اليه بقوله لكن يدرك جميع
تغيرها لان الكل لا يدرك بعضها تارة انها موجودة وغير معدومة وتارة يدرك انها معدومة
غير موجودة فيكون لكل واحد منها من كونها موجودة وكونها معدومة صورة عقلية على حدة
وواحدة من الصورتين لا تبقى مع الثانية لانا اذا اعتقدنا انها موجودة زال الاعتقاد بكونها معدومة
وبالعكس فيكون واجب الوجود متغير الذات منفعلا من غيره هف لما مر من انه ليس له حالة
منتظرة وليس بوجوده زمانيا والثالث ايضا باطل لان علم الاشياء سبب لوجود الاشياء عند
القائلين بالصور نعم عند من يكون علمه بالاشياء نفس وجودات الاشياء يكون الصحيح هذا القسم
الثالث دون غيره فتعين الثاني وهو ان يكون علمه تعالى بها سابقا على وجودها على وجه ثابت مستمر
لا يعتريه تغير اصلا وان كان تغير المعلوم وبهذا الوجه يكون علمه كليا كما يقول بل الواجب يدرك
الجزئيات على وجه على وجه كلي قال الشارح الجديد ههنا محل تامل لانهم زعموا ان العلم التام بخصوصية
العلة يستلزم العلم بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها بواسطة وبغير واسطة وادعوا ايضا
استغناء علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لاستلزامه التغير وهل هذا الا تناقض فان الجزئيات
المتغيرة معلولة للواجب كغيرها فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها ايضا وقد اجاب الفاضل المحشي بتخصيص
القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو دأب ارباب العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم
بمانع يمنع اطرادها وذلك مما لا يستقيم في العلوم اليقينية اقول ما ذكره اعتراض عليهم وقع من جماعة
من المتأخرين كصاحب احياء العلوم وغيره وبناء ذلك اما على فهم ان مراد الحكماء ان الباري تعالى
يعلم الجزئيات على الوجه الكلي ان الجزئيات معلومة بطبائعها الكلية لا بهوياتها الشخصية واما على انهم
زعموا ان انضمام الماهية لا يمنع عن الشركة الا بواسطة امر محسوس ينضم اليه وهو المسمى بالمشخص وهو
امر جزئي لا ماهية كلية فلم يدرك ذلك الامر المخصص كان المدرك كليا وزعموا ان علمه بالجزئيات على الوجه
الكلي لاجل عدم اطلاعه على ذلك المخصص واما على الاشتباه الواقع منهم بين العلم والمعلوم بان العلم اذا كان

الفهم

كليا غير متغير يلزم ان يكون المعلوم كذلك ايضا كذلك التغير متغير فيلزم من ذلك بعكس النقيض ان المعلوم
اذا كان جزئيا زمانيا لم يكن العلم به كليا والواجب لما كان علمه منحصرا في العلم الكلي الغير الزماني لزم
ان لا يكون له علم بالشخصيات وبذلك يتجه تكفيرهم بلا شبهة ولكن كلامهم عن هذه الافتراءات خالية
اما على الاول فهو ظاهر من اقوالهم صريحا ونقل عباراتهم في هذا الباب يوجب التطويل والاسهاب فلنقتصر
على قول الشيخ في التعليقات الاول يعرف الشخص واحواله الشخصية ووقت الشخص ومكانه الشخصي
واسبابه ولوازمه الموجبة له المؤدية اليه وهو يعرف كل ذلك من ذاته وذاته هو سبب الاسباب
فلا يخفى عليه شيء ولا يعزب عنه مثقال ذرة واما على الثاني فلان مناط الكلية والجزئية عندهم
نحو الادراك لا التفاوت في المدرك فهما تنشآن من اختلاف نحوين من الادراك اما من ادراك
المخصص وعدم ادراكه فكل ما يدرك بطريق الاحساس يكون جزئيا وكل ما يدرك بطريق التعقل
يكون كليا سواء كان مذهبهم هذا حقا او لا فهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور الممكنة الموجودة
ولكن لا على وجه يمنع الشركة وكما ان كثيرا من الصفات التي في حق غيره كمال في حقه نقص تعالى عنه
من صفات الماديات كذلك الاحساس والتخيل نقص في حقه تعالى فهم ينفون عنه الاحساس والتخيل
لا العلم بشيء من المحسوسات والماديات فلا يتجه تكفيرهم بهذا القدر كيف وعكس ذلك احق بالتكفير
كما وقع لكثير من المتكلمين واما على الثالث فلان العلم بالمتغير لا يلزم ان يكون متغيرا كما ان العلم بالمحسوس
لا يلزم ان يكون احساسا لا يقال ان مناط الجزئية اذا كان عندهم محسوسية الشيء فاذا لم يكن محسوسا
لم يكن بخصوصه لانا نقول العالم به بخصوصه يعلمه على وجه كونه محسوسا لذلك [illegible] العلم بالجزئيات
اذ يكفي للعلم بتخصيصه العلم بمحسوسيته لنحو اخر وان لم يكن محسوسا لذلك فثبت ان العلم بالجزئيات
من حيث انها جزئية يمكن ان يكون على وجه كلي كما صورناه فلا يلزم المنافاة بين كلامي الحكماء ولا التخصيص
في قواعدهم الكلية ولا تكفيرهم بمجرد نفي علمه بالجزئيات على الوجه الجزئي بان يكون قولنا على الوجه الجزئي
قيدا للعلم لا للمعلوم وان كان [illegible] هذا سخيفا كما بينا ثم ان المصنف اراد توضيح العلم الجزئي على الوجه الكلي

قرض م

معلوم م

فاورد مثالا

فاورد مثالا فقال ونعلم انت بالقوانين النجومية والاحكام الهيوية الكسوف الجزئي بعينه بانك تقول
فيه كسوف يكون بعد حركة كوكب كذا من موضع كذا من منطقة البروج كاول الحمل شماليا اي واقعا
في جانب الشمالي من قرص الشمس بمقدار كذا لكونه ناقصا ووقوعه في عقدة الرأس وهكذا الى جميع العوارض
منها انه واقع في ساعة كذا من سنة كذا بعد وقوع مدة كذا من الكسوف السابق عليه المعلوم ووقوعه في ساعة
من يوم كذا من شهر كذا من سنة كذا من التاريخ الهجري او اليزدجردي الذي مبدءه جلوس يزدجرد على صفة
كذا وكذا او جلوس زال على صفة كذا وكذا اذا علمت الكسوف الجزئي على هذا الوجه اي باسبابه وعلله
وصفاته الكلية علمته على الوجه الكلي كما قال لكنك ما علمته جزئيا لان ما علمته لا يمنع حمله على كثيرين
لان علته بصفات معقولة ونعوت كلية ومجموع الكليات المضمومة بعضها الى بعض وان كان منحصرا
في واحد لكن مجرد تصوره ما لم يكن معه مشاهدة احساسية او اشراق حضوري او التخيل الذي هو ايضا
مشاهدة في الباطن لم يكف في كونه الشيء ممتنع الصدق على كثيرين ولذا قال وهذا العلم الكلي غير كاف
لوجود ذلك الكسوف في هذا الوقت ما لم ينضم اليه المشاهدة لانه علم واحد لا يتغير بتغير من الاستقبال
الى الحضور والى الانقضاء بل هو ثابت قبله ومعه وبعده متعال عن الزمان كونه محيطا بالزمان واجزائه
الماضية والمستقبلة متعلقا بها في درجة واحدة فان قلت هذا الوجه من العلم قد يحصل لبعض الاشخاص
البشرية بعد ما لم يكن فيكون زمانيا لا حالة الزمان بحدوثه قلنا زمانيته لبعض افراده المتعلق بامر
متعلق بالمادة لا ينافي تعاليه عن الزمان بحسب ذاته والعلم الكلي الحاصل في حق الله تعالى سوى
ما ذكرنا المعروف من بينهم اضافة الاشراقية له تعالى بالنسبة الى الاعيان الخارجية وهو تعالى
باتفاق الفلاسفة مقدس عن الاحساس والتخيل والعلم الفعلي الذي يستفاد من وجود الاشياء
المسمى بما بعد الكثرة فينحصر علمه تعالى بها على العلم الذي يستفاد منه وجود الاشياء وهو الذي يسمى
بما قبل الكثرة فاذن لا يعلم الجزئيات الا على وجه كلي مقدس عن التغير متعال عن التجدد والانصرام
هذه طريقتهم في كيفية علمه تعالى بالجزئيات وقد علمت ما فيه من الخلل والقصور ومن لم يجعل الله له نورا

السرمدي م

اي هذا الكسوف م

الربّ امّا طلب الفعل بالتبع لا جل دواعي الى الفعل خلوا عن الصادر عنه
قادر في مجمع البيان

فصل في ان الواجب الوجود مريد للاشياء وجواد ففي هذا الفصل مطلبان الاول اثبات ارادته للاشياء اعلم ان العلم بكيفية ارادته تعالى للاشياء من غوامض الحكمة ودقايق المعرفة لصعوبة مسلكه ودقة ماخذه انكر بعض الناس الارادة والمشية في ايجاد العالم كالدهرية والطباعية القائلين بان وجود الافلاك والعناصر وما فيها من دقايق الحكمة وبدايع الفطرة ليس بامر الله وكلمته بل بطباعها ولاجلها انشاء القول بالاتفاق المنسوب الى بعض الفلاسفة كذي مقراطيس ومن هذا القبيل ما ارتكبه ابو الحسن الاشعري واتباعه من القول بترجيح الواجب وجود العالم على عدمه من دون مرجح عقلي وداع حكمي وكذا ما زعمته طائفة اخرى من المتكلمين انه تعالى فاعل بالقصد والغرض الزايد على ذاته ظانين انه لو لم يكن كذلك لزم كونه فاعلا بالطبع ولم يتفطنوا ان كل قادر يكون افعاله معللة بالاغراض والدواعي الزائدة على ذاته يكون كالانسان مضطرا في صورة مختار محكوما عليه في صورة حاكم لان الباعث الشوقي على شيء مستخدم ومستعبد له في تكليفه ومن الذي يستخدم المخدوم للمقصود ويستعبد المعبود والمسجود فجميع هذه الظنون الفاسدة انما نشات من الجهل بان ارادته تعالى ارفع من هذا النمط الذي يتصورونه في حقه تعالى وان ذاته اجل واقدس من القصد الطبيعي ونحن نحقق ذلك في دقيقة رفيعة وقد اسلفنا من الكلام في مبحث الغاية لو تفطنت لخلاصك من التورط في هذه المزالق التي مع المدمر اللايق والمتامل الصادق وما يناسب هذا الموضع هو ان الارادة قد يكون شوقا نفسانيا كما يحصل عقيب ملايمة المقصود الشيء الملايم تصورا ظنيا او تخيليا او عقليا موجبا لانبعاث القوة المقتضية لحركة بعض الاجسام كالعضلات والالية والاعضاء الادوية المخلوقة بامر مبدع الاشياء لاجل طاعة بعض ما هو اقرب في الوجود الى ملكوته الاعلى لحصول ذلك الشيء الملايم بوجه من الوجوه وقد يكون شوقا ذاتيا غير مسبوق بتصور الشيء بل مقارن له ومن هذا القبيل اكثر تدابير النفس للبدن كما مر وقد لا يكون شوقا بل عشقا ناشيا عن عشق الذات المبتهجة بنفسها او عن ادراكاتها المتعلقة بالاشياء المنبعثة عنها بما انها موجبة لوجود الاشياء بذاتها او بواسطة تلك الادراكات المتعلقة بها فان الشوق انما يكون لفقد ما هو المطلوب بالذات للفاعل فلا يوجد

المجردات

للمجردات العقلية فارادته تعالى خالية عن الشوق فالواجب تعالى لبرائته عن الكثرة والنقص لكونه تام الفاعلية يكون علمه بالغاية وهو في غاية العظمة والجلال عين ذاته وعين ابتهاجه بذاته الذي منبع لجميع الخيرات ومن ابتهج بشيء ابتهج بجميع ما يصدر عن ذلك الشيء من حيث كونها صادرة عنه فالواجب تعالى يريد الاشياء لا لاجل ذواتها من حيث هي هي بل لاجل انها صادرة عن ذاته فالداعي له في ايجاد الاشياء انما هو عين ذاته وقد علمت في مبحث الغاية ان كل ما كانت فاعليته للشيء على هذا السبيل كان فاعلا وغاية لذلك الشيء فاذن كما ان علمه تعالى عين ذاته وعلمه بذوات الاشياء الصادرة عنه عين ذواتها على قاعدة الاشراقيين فكذلك محبته لذاته عين ذاته وارادته للاشياء عين ذاته بالذات من حيث كونه مبدء الغايات عين ذواتها بالعرض اي من حيث كونها ناشية عن محبة الذات فارادته للاشياء الحكمية اي مرادية لها عند هذه الطائفة مع كون ذاته تعالى بحيث يفيض عنه صور الاشياء معقولة له مشاهدة مرضيا بها عنده على نظام هو اتم النظامات الحكمية خيرا وكمالا على ان تتبعه صور الاشياء اتباع الضوء المضيء وان كان للنار تعالى عن ذلك علوا كبيرا وعند رؤساء المشائين القائلين بان علمه بنظام الخير المقتضي لصور زائدة على ذاته يكون عين تلك الصور اذ هي عين علمه عندهم واما ارادته لافاضة تلك الصور المتقررة في ذاته على ما ذهبوا اليه فهي عين ذاته وعين علمه بذاته عين محبته لذاته المستلزمة لمحبة ما سواها كما عرفت فكما ان لعلمه مراتب فكذلك لارادته ونفس وجود الاشياء الخارجية كما انها نفس علمه بها فهي نفس رضاه بها والى ما ذكرنا اشير بقوله **اما ارادته فلان كل ما هو معلوم عند المبدء الاعلى هو اي ذلك المعلوم خير وخيرما فلهذا فاليس خيرا من ذات المبدء المقتضي لفيضانه فذلك مرضي له وهذا هي الارادة** في حقه كما علمت اما بيان ان كل ما هو معلوم له يكون خيرا فلان معلوماته مقتضياته فتكون خيرات لان الواجب تعالى في غاية الشرف والمجد فلا يصدر عنه بجبلته يكون اشرف ما يمكن ان يوجد من شيء فان الفياض المطلق والفاعل الحق لا يقتضي الاخس ويترك الاشرف بل يلزم من فيض وجوده الاشرف فالاشرف كما اشار اليه المعلم الاول وبرهانه مذكور في كتبه الاشراق

الميزعا وفكيف ابدع اولا العقول الفعالة والجواهر المتعالية عن المواد المحضة عن القوة والاستعداد ثم النفوس الكلية ثم الافلاك الصادرة بتوسطها من مبدع الكل على وجه لا يعتريها نقص ولا قصور في ذواتها ولا اعياء ولا فتور في حركاتها عاشقة لاضواء القدس مطيعة لله تعالى ولها ايضا من كل صفة للعبودية فيها مدخل اشرفها وافضلها فلها من الاشكال افضلها وهي الكروية ومن الحركات افضلها وهي الدورية الموجبة للحياة والنطق كما علمت ومن الكيفيات المرئية افضلها وهي الضياء والنورية وتشارك السابقين الاولين من الملائكة المقربين في انها اعطيت افضل ما يجوهرت وتذوقت به في اول الامر وبدء فطرتها وكذا للساطعات ما واشكالها والكيفيات المرئية تحتها والكمالات الممكنة في حقها الا في النسب مع حفظ نوعها ايضا فانها لم يكن لها في اول الفطرة ان يعطي الشيء الذي تحرك اليه عرض في الاجسام واخس لان النسبة ابعد الاعراض عن جوهر الشيء واخسها فالاجرام السماوية تحصيها النقص في اخس الاشياء التي من شانها ان يوجد لها شيئا فشيئا ولا يمكن غير ذلك لان تجردها عن الوضع ممتنع والا لكانت عقلا لا جسما وكذا الجمع بين الاوضاع لتضادها فلا محالة يحصل جزء فجزء الى ما شاء الله تعالى ثم الموجودات الواقعة في عالم التركيب في غاية الجودة ونهاية النظام لان نظامها متعلق بحركات الافلاك واوضاعها ونظام الافلاك ظل نظام ما في القضاء الالهي لما علمت ان الموجودات غير صادرة على سبيل البخت والاتفاق كما نسب الى ذيمقراطيس ولا على طريق الجزاف كما توهم الاشعرية ولا عن ارادة ناقصة كارادتنا المحوجة الى دواع خارجة عن ذواتنا كما زعمته المعتزلة ولا بحسب الطبيعة التي لا شعور لها بذاتها فضلا عن شعورها بما يصدر عنها كما ذهب اليه اصحاب الدهرية والملاحدة والحاصل ان النظام المعقول الذي يسمى عند الحكماء بالعناية مصدر للنظام الذي على حذو الموجود وذلك النظام محض الخير والكمال لبراءة المبدء الاعلى عن النقص والشين فهذا النظام الذي على وفقه يجب ان يكون اتم النظامات الحكمية واكملها اول ومن البراهين التي سنحت لي في هذا الباب انه قد تبين وتحقق في الكتب الحكمية كتحصيل بهمنيار وكتاب

اخوان الصفا

اخوان الصفا طبقا لما ذهبت اليه طائفة من متالهي الحكماء ومحققي الصوفية ان لجميع العالم من العقول والنفوس والاجرام الفلكية والعنصرية البسيطة والمركبة وحدة جلية شخصية فنقول اذا كان العالم بجميع اجزائه واحدا شخصيا فلا يجوز ان يتصور نظام بدل هذا النظام الموجود سواء كان فوقه تماما وكمالا او في مرتبة في الشرف والخيرية لان ذلك المفروض لا يخلو اما ان لا يكون منديرجا مع هذا النظام تحت طبيعة واحدة نوعية او يكون وكلا الشقين ممتنع فتصور نظام اخر مطلقا باطل اما الاول فلما تقرر انه لا يمكن ان يكون جواهر واعراض مخالفة لجواهر هذا العالم الموجود واعراضه اما العقول والنفوس الكلية وهيولات الافلاك والهيولى المشتركة فكل واحدة منها صادرة عن فاعلها بجهة واحدة من جهات فاعلها للازمة التي يقتضيها ذلك الفاعل بها لا بغيرها بالذات بلا شركة من القابل واستعداد واعراض المفارقة فلا محالة لا يمكن غيره فكل ما وقع من تلك الامور في مرتبة من مراتب الوجود لا يمكن تصور وقوع نوع اخر مباين لذلك النوع في تلك المرتبة فلا يمكن في شيء من المراتب الا نوع الا ما هو الواقع فيه لا غير واما الجسم بما هو جسم فهو غير مختلف الحقيقة واختلاف انواعها بامور لاحقة للجسمية المشتركة اذ ليس لها انواع بسيطة يكون جعل جنسها وفصلها واحدا كالسواد مثلا واما الاجسام البسيطة فلانحصار متنوعاتها من الصور بما صدر عن المبادي بحسب بعض جهاتها اللازمة اما مطلقة او بضرب من الصور السوابق بلا مدخلية الامور العارضة المفارقة فلا يمكن وجود غيرها واما الاعراض فلانها تابعة للجواهر متقومة بها فمع اتفاق الموضوعات وحيثيات الفاعلية والقابلية لا يمكن اختلاف الاعراض ولولا مجانبة التطويل لبسطت القول على التفصيل في عدم امكان نوع من الاعراض خارج عما وجدت وتحققت من الاجناس العوالي وانواعها وانواع انواعها ولكن فيما ذكرته كفاية للمستبصر وكذلك حكم انحاء المركبات المعدنية والنباتية والحيوانية وصورها النوعية لكونها تابعة للكيفيات المزاجية وقد ثبت ايضا ان الطبيعة ما لم تتوقف على النوع الاتم في عالم التركيب رابطا النوع الانقص بكمال العالم تدخله فيما هو اعلى منها وهذا المعنى معلوم بالوجدان من مراتب الجماد والنبات والحيوان ولكن الطبيعة

قد حصلت في المواليد جوهرا وعقلا مستفادا هو افضل ما في الخليقة وخليفة الله في ارضه كما ان العقل الاول
خليفته في سمائه اذ المراد بالسماء جملة عالم الابداع وبالارض جملة عالم التكوين فاذا لم يمكن تحقق جواهر ولا اعراض
مخالفة لهذه التي وجدت بالنوع فلو فرض عالم آخر يكون لا محالة موافقا لهذا العالم بحسب الماهية ومخالفا له
في امور عرضية فقد بطل ان يكون مخالفا له في النوع واما ابطال الشق الثاني وهو كون المتصور من نظام آخر
متحد الماهية مع هذا النظام للوجود فلوجوه منها ان العالم بجميع اجزائه اذا كان واحدا نوعيا غير
مسبوق باستعداد ومادة وهيولى قابل اذ لا مادة خارجة عن هذا العالم ليكون مستعدا لقبول وجوده
باستعداد سابق وكل ما يكون كذلك يكون نوعه منحصرا في شخصه واحد كيف وكل استعداد ينتهي الى
قسمة فلكية بحركة مستقيمة وجهات الحركات محددها محيط الاجسام وايضا لا بد لحدوث الاستعدادات
من حركة جسم يتحرك على الاستدارة حتى يكون بسبب تكثر حركته المتكثرة بذاتها بان ماهيتها ماهية
التجدد والانقضاء والحدوث موجبا لتكثر اشخاص نوع واحد بالعوارض الطارية لها من خارج اذ
النوع ولازمه ومقتضاه لا يوجب التكثر لاطراده واذا كان كذلك فلا يصح وجود اجسام كثيرة
محددة للجهات فالعالم حينئذ واحد وقبلة واحدة مع ما يتعلق به تأثيرا وتدبيرا وحلولا ومنها
ان وجوده حينئذ لم يكن مسبوقا بزمان يكون صدوره عن الباري القيوم مرة واحدة على سبيل الابداع
والمبدعات نوعها منحصر في شخصها وقد بينا سابقا ان تمة بحيث بعض اجزائه في حدود انفسها لا تنافي
صدور الكثرة عن المبدء الاحدي الا ثمرة واحدة ومنها ان الفاعل لوجوده هو ذات الواجب بلا
جهة اخرى وحيثية اخرى ووحدة العلة توجب وحدة المعلول ومنها ان تشخصه بذات الباري تعالى
المتشخص بنفس حقيقته كما هو رأي اهل الحق وتشخص الممكن بنفس وجوده كما سمعت منا لا ينافي ما ذهبوا
اليه لان الوجودات الامكانية من مراتب تجلياته وشئوناته ومن انوار عظمته واشعة كبريائه
ومنها ان العلة الغائية في وجوده هي ذات المبدء الاعلى وعلة بدوه هي بعينها علة تمامه وكماله
غاية اجل الاشياء فهو في غاية الشرف المتصور في حقه فهذا بيان ان ما صدر عنه تعالى خيرات

لا يتصور

لا يتصور كونها اشرف مما وقع واما بيان كونها غير منافية لذات المبدء تعالى فلانها معلولة له تعالى
اما بالذات او بتوسط ما هو معلول له بالذات والمعلول لا ينافي ما هو علته بل يلايمه ويوافقه ويحبها
لا يكون في الوجود امر جزافي او اتفاقي بلا علة بل كله ضروري فطري سواء كان طبيعيا بحسب ذاته كحركة الحجر الى السفل
او قسريا كحركته الى فوق او ارادية كفعل الحيوان من حيث هو حيوان اذ كل ما يحدث فيجب عن سبب يرتقي في
سلسلة الاسباب الى مبدء واحد وسبب فرد يتسبب عنه الاشياء ويتشعب عنه الامور على ترتيب علمه بها
فليس في الوجود شيء منافيا لطبيعة علله واسبابه فالحركات المتنافرة الغير المنتظمة بالقياس الى طبيعة
الكل وطبايع الاسباب المؤدية اليها وكذا النغمات الغير المؤتلفة والاشعار الغير الموزونة بالقياس الى
طبيعة الكل وطبايع الاسباب بعض السلايق مؤتلفة موزونة بالقياس الى النظام الكلي ووجود الاصابع
الزائدة على خلقة الانسان طبيعي في جملة العالم وكذا كل عمر واجل وان كان اختراميا فهو بالقياس الى الكل طبيعي
وان لم يكن طبيعيا على الاطلاق ولو تيسر للانسان ان تعلم كل شيء باسبابه وعلله بان تخرج من هذه الهاوية المظلمة
مهاجرا الى الله تعالى ويرتقي الى عالم الافلاك وما فوقها وما فوق فوقها الى ان يعرف المبدء الاول الحق معرفة
ثم ما يتلوه من الملائكة العلية ثم ما يتلوها من الملائكة العمالة باذن ربها ثم ما يباشره تحريكا وتدبيرا
من الاجسام الفلكية مع لوازم حركاتها وآثارها من الاسطقسات ثم الامزجة والممتزجات التي توجبها
الحركات وما يترتب عليها من الكائنات لرأيت جميع الاشياء حسنا عندك ملايما لديك وعرفت هذا المعنى
بالوجدان كما تعرفه الآن بالبرهان المطلب الثاني في بيان جوده وعرفوه بانه افادة ما ينبغي لمن ينبغي
لا لغرض ولا عوض وهذا التعريف مشتمل على تفصيل المطلبين ويمكن الاختصار على القول المعرف افادة
ما ينبغي لا لغرض لان ما افاده لمن لا ينبغي لم يكن افادته هذه افادة ما ينبغي ومعلوم ان الغرض شامل للعوض
عينا كان او غيره والجواد الحقيقي ليس الا المبدء تعالى فان غيره تعالى انما يفعل الخير لغرض من الاغراض العائدة
اليه سواء كان ثوابا للآخرة او نجاة من العقاب او مدحا او تخلصا من مذمة او استكمالا للنفس وتشبها بالعالي
وادنى التحمة ما هو في معرض النوال والراحة من الالم الذي يلحقه لرقة القلب لفاقة او غيره وذلك حال المبدء الاعلى

فيفيض الخير بارادته على الممكنات بحسب ما يقبل كل احد من غير بخل وعوض اصلا كما قال اما جوده فنقول الحق:
انه اما ان يفعل بقصده شوق الى كمال او يفعل لانه نظام الخير في الوجود فيوجد الاشياء على ما
ينبغي لا لغرض وشوق الى كمال يحصل له بالايجاد والافادة والاول محال لما بينا ان واجب الوجود
ليس له كمال منتظر فلو كان فعله لحصول كمال مطلوب له لزم ان يكون له حالة منتظرة هف والقسم
الثاني حق وهو انه يفيد وجود الاشياء على الوجه الاتم لا لعوض وشوق يعود اليه فهو الجواد لا يقال
لعل غرضه من فعل الخير امر يعود الى غيره وهو ايصال كل مستحق الى مطلوبه قلنا ذلك الامر لو لم يكن وجوده
اولى عنده من عدمه لم يكن مقتضيا الفاعلية ومرجحا للفعل واذا كان كذلك فلغيره مدخل في تتميم كماله
لا يتحقق الا بحصول تلك الاولوية فقد علم ان الداعي لافاضة الخيرات من ذاته ليس الا علمه بوجوه الخير ومصالح
الغير الذي هو عين ذاته وعين ارادته للخيرات واما النقايص والشرور والآفات من ضرب من الممكنات
وعدم وصولها الى كمالاتها المقصودة في حقها فهي لقصور قابلياتها ونقص استعداداتها لا من بخل
الفاعل الحق تعالى عن ذلك وقصور القابلية ينتهي الى آخر الامر الى لوازم الماهيات الامكانية وتبعها
الامكان قال المعلم الثاني في التعليقات الاول تام القدرة والحكمة والعلم كامل في جميع افعاله ولا
يدخل في افعاله خلل البتة ولا يلحقه عجز ولا قصور والآفات والعاهات الطبيعية انما هي تابعة للضرورات
ولعجز المادة عن قبول النظام التام وتحقيق ذلك ان اسم الشر يطلق بحسب العرف العام على معنيين احدهما
ما هو عدم محض كالموت والفقر والجهل البسيط وامثالها فانها عدميات محضة وهو على ضربين الاول
عدم ليس في ذلك العدم بازاء الوجود الذي هو مقتضى طباع الشيء ولا ما يمكن حصوله له من الكمالات
والخيرات كقصور الممكن عن الوجود الواجبي والوجوب الذاتي وكقصور كل تال من العقول الفعالة
عن وجود متلوه وسابقه وقصور النفوس عن مرتبة العقول وكذا الاجسام عن النفوس والهيولى
عن ما الخير الذي يقابله بحصة الواجب اذ له الكمال المطلق والوجود الحق بلا جهة امكانية ومن عداه
من الماهيات المعروضة للوجود لا يخلو من شوب شرية ما وظلمة ما على تفاوت مكاناتهم حسب تفاوت

طبقاتهم

طبقاتهم في البعد عن ينبوع الوجود ومطلع نور الخير والجود فهذا الشر منبعه الامكان الذاتي وان كان مختفيا
تحت سطوع صبح الازل لاستوائها في ضوء كبريائه الاول الثاني ما يكون عدم مقتضى الشيء وما يمكن حصوله له من الكمالات
الثانية وغيرها ولا يتصور هذا الا في الماديات فالابداعيات حيث يكون وجود كل منها على كمال ما يتصور في
حقها لا يكون لها شرية بهذا المعنى اصلا واما افراد الامور المتعلقة بالمادة لا يخلو من شرية على تفاوت
امكاناتها الاستعدادية بحسب تفاوت قربها في التعلق بالهيولى فهذا الشر منبعه الهيولى ومنبع الهيولى
هو الامكان فلا تناسب بين من المبادي لاجل ماهية الامكان فيها فمنبع الشر مطلقا هو الامكان كما وقع
في عباراتهم والمعنى الثاني من لفظ الشر هو ما يمنع الشيء عن الوصول الى الخير الممكن في حقه من الوجود
او كمال الوجود كالبرد المفسد للثمار والحر المعفن لها والمطر المانع للقصار عن تبييض الثياب والاخلاق
المذمومة المانعة للنفس من وصولها الى كمالها العقلي كالبخل والجبن والاسراف والسفاهة والجهل المركب
وامثالها والافعال الذميمة كالزنا والسرقة والنميمة واشباهها من الآلام والاحزان والغموم وغير ذلك
من الاشياء التي معانيها وجودية ولكنها يتبعها اعدام فنقول اطلاق لفظ الشر عند الحكماء على المعنى الاول
حقيقة وعلى المعنى الثاني مجاز لان الشر الحقيقي لا ذات له بل هو اما عدم ذات او عدم كمال ذات والبرهان
عليه انه لو كان امرا وجوديا فلا يخلو اما ان يكون شرا لنفسه او لغيره والاول باطل والا لما وجد اذ الشيء
لا يقتضي لذاته عدم نفسه او عدم كماله كيف وجميع الاشياء طالبة لكمالاتها لا مقتضيا لعدمها مع انه لو
اقتضى كان الشر ذلك العدم لا نفسه وكذا الثاني لان كونه شرا لغيره اما لانه يعدم ذلك الغير او لانه
يعدم بعض كمالاته فانه لو لم يكن معدما للشيء اصلا لا لوجوده ولا لكمال وجوده فليس شرا لذلك الشيء للعلم الضروري
بان كل ما لا يوجب عدم شيء ولا عدم كمال له فلا يكون هذا شرا لذلك الشيء فاذا كان كونه شرا لكونه معدما
لشيء او لبعض كمالاته فليس الشر الا عدم ذلك الشيء وعدم كماله لا نفس الامر الوجودي المعدم بل هو في ذاته من
الكمالات النفسانية او الجسمانية كالظلم فانه وان كان شرا بالقياس الى المظلوم والى النفس الناطقة التي
كالعلة تسخير قواها وكسرها لكنه خير بالقياس الى القوة الغضبية التي كمالها الانتقام وكذا الاحراق كمال للنار

وشر بقيد بالنسبة الى من تضعضع به سلامته فعلم ان الشر اما عدم ذات او عدم كمال لذات فالوجود من حيث انه وجود
خير محض والعدم من حيث انه عدم شر محض فقد ظهر بما ذكرناه صحة دعوى ما اشتهر ان الحكماء ما صححوا بالبرهان
بل اكتفوا فيها بمادة بحرد استقراء غير تام والتجاؤا تارة الى الحوالة الى امثلة جزئية وما ذكروه من الامثلة انما يصلح
ما ربما اشتبه على بعض الاذهان ثم انك قد علمت ان الشر الذى هو بمعنى العدم منه ما هو من لوازم الماهيات
التى لا علة لها ومنه ما لا يكون من هذا القبيل بل قد يلحق الماهيات لا من ذاتها فلا محالة لا بد له من علة وسبب
فكلامنا ليس فى الشق الاول لانه لا لمية له اذ من المعلوم ان الماهيات علة بل انما ذلك اختلاف الماهيات فى حدود
ذواتها لا امر خارج عنها كيف ولو كان المعقول جميعها متشابها لكانت الماهيات ماهية واحدة بل الكلام
فيما هو من القسم الآخر وهو عدم ما هو من الامور الزائدة على مقتضى النوع كالجهل بالفلسفة مثلا للانسان
فان ذلك ليس شرا لاجل كونه انسانا بل هو شر لاجل انه فقد لما اقتضاه شخص مستعد له مشتاق اليه لا من حيث
انه انسان بل من حيث انه وجد فيه هذا الاستحقاق والاشتياق الذى لا صلاح فى ان يعم وهذا الشر انما يوجد
فى الاشياء على سبيل الندرة والشذوذ فكل ما وجد فهو اما خير محض بالمعنى الثانى او خيره اكثر من شره واما
ما يكون شرا محضا او مستولى الشرية او متساوى الطرفين فهما لا وجود له حتى احتيج فيه الى منشأ او مبدأ اخر
سوى واجب الوجود بالذات الذى هو خير محض لا يوجد منه شر اصلا كما توهمته كفرة المجوس وكل واحد من
القسمين المذكورين اولا من افراد الخير لان ترك احدهما شر محض وترك الآخر شر غالب فيجب صدورهما
عن الواجب بالذات مفيض الخيرات مثال القسم الاول عالم العقول وعالم الافلاك اذ هما مبرأان من
الشرور والفساد الناشيان من سنخ التضاد ومثال القسم الآخر عالم العناصر الموجب للشرور
على الوجه النادر لئلا يفوت عناية المبدع وحكمة الجواد اهماله والا لزم ترك كثير لشر القليل وذلك
شر كثير كما عرفت وذلك ايضا انما يكون لاجل النفع فى اشياء اخر لو لم يخلق لخلى سرابيل الوجود وقصر
رداء الجود وبقى فى كتم العدم عوالم كثيرة وفات بسببه خير عظيمة فمن هذه الحيثية يكون ذلك الشر القليل
مقتضيا بالذات كيف ولو لم يكن فى عالم العناصر تضاد وتفاسد لما امكن حصول الفعل والانفعال والكسر والانكسار

ومتى ينتقل الهيولى من صورة الى صورة ومن حالة الى حالة حتى تبلغ الى غاية من الاستعداد وتقبل العقل
المستفاد الذى يضاهى الملكوت الاعلى فى الشرف فما لم تعالج الاحاطة بالمعلومات والتخلص عن الوهم مع ان
امثال هذه الوقايع والآفات لازمة فى الطبايع من مصادماتها وتحت سكان عالم الظلمات دون
الالتفات الى خواص المبادى العالية والمفارقات ووجود كل من الخير بها متصل بتسلسل من الاسباب
علم من مبدء عدمها وهو اعظم خلل فى نظام الخير فاذا وجد نوع يفسد بعض اشخاص نوع آخر فليعدد شرا من
الشر ان نظم الاعلى وعظائم الامور اعلى الا لاجل الانسان وهذا جهل محض كيف ولا غرض العالى فى السافل
ولا الالتفات اليه خلقت هؤلاء الجنة ولا ابالى وهؤلاء للنار ولا ابالى وليس للبارى مستحل الذات كما توهمته
الاشعرية بايجاد القبايح والمفاسد وتمكين الظلمة والمشركين فى افعالهم وعقايدهم وابقاء الدول
الجائرة ونشر السياسات الجزئية واهلاك الاطفال عن حضانة مرضعاتهم بامامها واذلال العلماء وقهر
حال البطال الى غير ذلك من الوقايع وقد قال عز من قائل وما ربك بظلام للعبيد بل الكل بقضائه
وقدره ولوازم منفادة لحركات كلية لاغراض علوية مقدرة بمصالح وافر منها فى عالم آخر كما قال الله تم
وكل شئ عنده باقدار وما ننزله الا بقدر معلوم على ان جميع اسباب الشر انما توجد تحت كرة القمر
فى بعض جوانب الارض التى هى حقيرة بالنسبة الى الافلاك المقهورة تحت ايدى النفوس المطمئنة تحت
اشعة العقول الاسيرة فى قبضة الرحمن ولا نسبة لها الى جناب الكبرياء الباهر برهانه على الضياء
ثم ان اصابة الشرية هذا الموضع انما هى لبعض الاشخاص فى بعض الاوقات والانواع محفوظة واما
بالقياس الى نظام الكل فلا شر اصلا اذ قد عرفت ان هذا النظام شريف فاضل جميع ما وقع
طبيعى بالقياس اليه والطبيعى للشئ لا يكون شرا له اصلا فقد تحقق وتبين بالبرهان الساطع
ان كل ما يقتضيه حكمته تعالى وفيضه كان حسنا وخيرا ومن ظن انه شر كان لخلل فى عقله وقصور
فى فهمه فلا شر فى النظام الا وهو خير من جهات اخرى لا يعلمها الا منشئها وموجدها فاذن نقصود
ذوق الشئ بحاسة تحصل لخير لا يضرها بل يزيدها بهاء وجمالا وضياء وكالا كالشامة السوداء على

الصورة المليحة البيضاء تزيدها حسنا وملاحة واشراقا وصباحة فسبحان من تقدست كبرياؤه
عن نقيصة الافعال وتصور الامثال والاشكال وجل جنابه عن توهم هذا الخيال المحال ثم لا يبعدان يذهب
على بعض الاوهام العامية ان الفاعل للكل اذا كان مختارا فله ان يختار ما شاء من الخيرات والشرور
فلا يمتنع عليه شئ فهذه الابحاث ساقطة على هذا التقدير فنقول قد علم مرارا ان اختياره تعالى
ارفع من هذا النمط الذى يتصورونه ولا يمكن ان يكون ارادته مقارنة النسبة الى شئ ومقابله طرا ولعل
ومصلحة داعا كان ذلك والحق ان عدم قصرت افهامهم عن درك حقايق الاشياء وكيفية ارتباطها بالمبدأ
الاعلى جل كبرياؤه فقاربوا كثيرا من المحالات الناشئة عن عقيدتهم الفاسدة من جملتها تجويز الترجيح
من غير مرجح ونفى اللزوم فى شئ من الاشياء وتجويز كل قبيح بالنسبة اليه تعالى ولم يتفطنوا انه على تقدير
ان لا يكون اسباب العالم منوطة بقوانين كلية مضبوطة بل يكون بارادة جزافية كما ظنوا لم يكن اولياء الله
واحباؤه وخلص عباده ممنوة بالمحن الشديدة وتسلط الاعادى عليهم مدة مديدة بل كانوا اجمع لهم من
المثوبة فى الآخرة والسلامة فى الاولى ولا يخفى من ذلك ما ان لبعضهم من انهم لما قالوا بالايجاب لحصرهم
فى الافعال الخوض فى هذا المبحث من جملة الفضول لان السؤال بلم عن صدورها غير وارد كصدور الحوادث
من الشاكلة بصدد عنها لذاته وجوابه بعد تسليم هذا الافتراء على هؤلاء العظماء القائلين بكون ذات
الواجب تعالى من فرط الاختيار عين الاختيار بل ذوات الاشياء الصادرة عنه معقولة له عين مرتبة من
مراتب ارادته ورضاه كما عرفت ان بحثهم عن كيفية وقوع الشر فى هذا العالم لاجل ان البارى تم
خير محض بسيط عندهم ولا يجوزون صدور الشر الا بجهة شرية فيها اصلا فيلزم عليهم فى بادى النظر
ما ذهبت اليه الثنوية من الجاء الى اثنينية مبدأين احدهما مبدء الخيرات والآخر مبدء الشرور فقالوا
لذا هذه المفسدة ان الصادر عنه تعالى ليس شر بل الصادر عنه اما خير محض بالكلية عن الشر
واما ما يلزمه شر قليل بالاتفاق ومنبعه الهيولى التى منبعها الامكان وكلا القسمين من افراد الخير
فيجب صدورهما عن الخير الحقيقى وغير ما ذكر من اقسام الشر غير موجود فلا حقيقة بنفسه اصلا وقد نقاصر

ارسطو بذلك الكلام فى دفع شبهة الثنوية قيل لو كانت الشرور الواقعة فى هذا العالم كالجهل والكفر و
امثالها بقضائه وقدره لوجب علينا الرضا به لان الرضا بما يريد الله تعالى واجب كما فى الحديث القدسى من لم
يرض بقضائى ولم يصبر على بلائى فليخرج من ارضى وسمائى وليعبد ربا سوائى ولاشك ان الرضا بالقبيح قبيح
كما ورد الرضا بالكفر كفر فكيف التوفيق بين هذين الحكمين وما اجيب عنه بالفرق بين القضاء والمقضى
بان الواجب الرضا بالقضاء لا بالمقضى والكفر انما هو مقضى لا قضاء محصله ان الانكار المتعلق بالمعاصى
والقبايح انما هو باعتبار المحل لا باعتبار الفاعل فان الاتصاف بالكفر منكر دون خلقه وايجاده والرضا
انما يتعلق بايجاده الذى هو فعل الله ليس بشئ لما علمت ان جميع الاشياء من مراتب قضائه لكونها
معقولة حاضرة له ما ودان الفرق بين القضاء والمقضى بالاعتبار بل الحق فى الجواب ان يفرق بين القضاء
بالذات وبين القضاء بالعرض كما عرفت فالمامور به هو الرضا بالقضاء بالذات وهو الخيرات كلها
والمنهى عنه هو الرضا بما يتبع القضاء بالذات على سبيل الاستجرار واللزوم وهى الشرور اللازمة للخيرات
الكثيرة وهذه ايضا اذا لم يعتبر من هذه الحيثية بل قصد اليها بالذات وبالقياس الى هذا الشخص الجزئى
الموصوف به واما اذا اعتبر كونها متضمنة للمصالح والحكم الكلية بالقياس الى النظام الكلى فلا شر اصلا
لان هذا الترتيب الخير من لوازم الوجود والايجاد ولعلك تقول ان اكثر افراد الانسان الذى
هو اشرف انواع القسم الاخير يغلب عليهم الشرور فان مناط تحصيل السعادة والشقاوة الاجليين اللتين
تنحصر بالقياس اليها السعادة والشقاوة العاجليين هو نفس انما هو باستعمال قواها الثلث
النطقية والشهوية والغضبية لاكتساب ما ينبغى ان يكونوا بحسبها من الحكمة والعفة والشجاعة ولعلك
كما ترى على اكثرهم اضداد هذه الامور اعنى الجهل وطاعة الشهوة والغضب فيلزم كونهم من الاشقياء
والاشرار لا سيما فى الاجل فاعلم ان الجهل الذى لا نجاة معه فى الآخرة هو الجهل المركب الراسخ المضاد للعلم
اليقينى وهو نادر كوجود اليقين الذى يوجب نيل اقوى السعادة واما الجهل الذى معه نجاة
فى الآخرة هو الجهل الغير المركب الذى لا يضر فى المعاد فهو عام فاش فى نوع الانسان وكذلك حال القوتين

الاحرس فالبالغ في تحصيل فضيلة العلم والخلق ان كان نادرا كالشديد المرض لهما الى المتوسطين على مراتبهم اغلبها واكثرها فاضم اليهما الطرف الاعلى صار اهل النجاة غلبة عظيمة وقد شبهت الحكماء حال النفوس في انقسامها الى هذه الاقسام بحال الابدان في انقسامها الى البالغ بحال الصحيح والمتوسط هو الاكثر والقبيح السقيم وهو الاقل من المتوسط فضلا عن مجموع القسمين فاذن قد ثبت ان الشر ليس غالبا على ان الحكم الجزم بان رحمته لا تنال قليلا من عباده مشكل وقد قال الله تعالى ورحمتي وسعت كل شيء فساكتبها للذين يتقون فانه يدل على انحطاط الجميع فيها مع زيادة تخصيص لاهل الدرجة العليا ثم الى ان تقول من جملة الاصول المقررة ان كل ما يجوز صدوره من الواجب تعالى يجب وقوعه لعدم البخل والمنع هناك فقد كان جائزا ان يصدر عنه تعالى خير محض مبرا من الشر الافراد اصلا لكنا نجيب ان هذا واجب في مطلق الوجود لا في كل وجود فقد وجد ما امكن ان يوجد على الوجه المذكور ولم يوجد ما لا يخلو عن شر لكان الشر اعظم فان عدت وقلت لم ما وجد القسم الثاني بلا قصور وآفة قلنا فاذن لم يكن هو هو ورجع الى القسم الاول وقد وقع الفراغ عن وجوده ولو كانت الماهيات كلها بريئة من الشرور التي هي لوازم لها لكانت الماهيات واحدة ومن المحال ان يكون النار نارا ولا يوجد لها لازم النارية من احراق ثوب لاقاها الا ان لا يكون الثوب ثوبا بل شيئا اخر لا يحرقه النار او لا يكون النار نارا محرقة وان اشتبه عليك بعد هذه المباحث انه لما كانت الافاعيل البشرية من الفضائل والرذائل والطاعات والمعاصي وما يجلبه الخيرات والشرور كلها مقدرة مكتوبة علينا قبل صدورها معهودة فينا فلم ذا نعاقب من المقدر بها ونكال بالخطيئات تدا قترافي الشهوات فاعلم ان العقاب على المعصية ليس لان الاول تعالى المتعالي عن سمات الحادثات يستولي عليه الغضب ويعرض له الانتقام بل النفوس انما يتبعها الثواب والعقاب بهيئات ساق اليها العقد ورد الثواب والعقاب من لوازم الافاعيل الواقعة منا من قبل وثمراتها ولواحق الامور الموجودة فينا وتبعاتها فالمجازات انما هو ما كتب علينا في العقد رواسب مما اودع فينا وجود في طباعنا بالقوة كما قال سبحانه سيجزيهم

وصفهم

وصفهم ان جهنم لمحيطة بالكافرين فمن اساء عملا واخطأ في اعتقاده فانما ظلم نفسه بظلم جوهره وسوء استعداده فكان اهلا للشقاق في معاده ولعلك تعتاد لك بالمجادلات الكلامية والخطابيات الجمهورية تضطرب وترجح وتقول ان ما داول الفلسفي ان يقيم الشر وبعدها عن الكافرين من الوجوه مقدرة بحسب عباده فقال ان فيها صلاح وخير بالنسبة الى النظام الكلي والامر العام وما هو كذلك بالقياس الى النظام الجزئي والامر الخاص واذا تعارضا فلا بد من تقديم صلاح الكلي واهمال جانب الجزئي كمن قطع عضوا اصابته الكلية لصلاح حال الجسد ونظام الكلي جعل كل شر وخير لاحقين باحاد الناس واجبين في النظام الكلي فهو كان من وجهين احدهما انه ظلم ضرا ان رب العباد فاد قهم وهاجهم ودماهم بالمصائب وايذاء الثواب تقديما لغيرهم عليهم وهذا اما ان يوهم جدا وليس ظنهم بربهم لان عناية كل شيء مصروفة الى نفسه قبل كل شيء فلو اراد ان تدبير تدبيره عليه ويرميه بنفسه عذابا لاجل دابس من رحمته وندم على عبوديته واي فايدة له في ان يكون ذلك الشيء خيرا فالشر ان كان خيرا فهو خير لنا تمدلان مقتضاه مصل سروا فاتر وجاء في المثل غنك من سمين غيرك والوجه انما ادهم ربهم عاجزا مضطرا اذ ظن انه لا يجد سبيلا الى اصلاح الانام ما قام الثاني الابادا خال الضر على هذا العاجز المسكين فما تران يعبد ربا عاجزا فانه لا يعبد رب الا انه يجد نفسه عاجزا فيلتجي الى قوي عزيز فاذا كان هو عاجزا مثله فقد فر من العجز الى العجز تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا فتقول لي جانب بمثل ما قال الشاعر هون على بصري ما شق منظره فانما يقظات العين كالحلم فاصبر وبينما اباليك الفرار وفات السكينة والوقار فلتسل لمن نزل في هذا الكلام ثم اسمح حاشيتك من غيظك ويكفيك في اوادرسك فاعلم ان الطاعة كل هيئة يقتضيها ذات الانسان لو خليت عن العوارض الغريبة فهي من الفطرة الاولى التي فطر الله عليها العباد كلهم والمعصية كل ما اقتضيه ذات الانسان بشرط عارض غريب فهي تجري مجرى المرض الخارج عن الحالة الطبيعية لكون ميل الانسان اليه كشهوة الطين التي هي غريبة بالنسبة الى المزاج الطبيعي لم يحدث الحدوث مرض وانحراف عن المزاج الاصلي وقد ثبت في الحكمة ان الطبيعة بسبب عارض غريب يحدث في جسم المريض مزاجا صابهي مرضا

التاني م

كما ان الصحة ايضا من الطبيعة على قياس الحركة الطبيعية الحاصلة من الطبيعة في الاعضاء القسرية الحاصلة بسبب القاسر ليكون كالاس الخاليين ملاءمها الهاني وقت حصوص ان حالة القسر مطبوعة ايضا من وجه وقد ورد في الحديث القدسي اني خلقت عبادي كلهم حنفاء وانهم اتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم فان الطاعة هي الحنيفية التي يقتضيها ذواتهم لولم تمسهم ايدي الشياطين فاذا مسهم ايديها فسدت عليهم فطرتهم الاصلية فاقتضوا اشياء منافية لهم مضادة لجواهرهم الى ان جاءت الطبائع وقوا الضيم وما جبلوا عليه فاحتاجوا الى رسول يبلغ من الله يتلو عليهم من الايات ويبين لهم ما يذكرهم عهدهم من الصلوة والصيام والزكوة وصلة الارحام الى غيرها من الطاعات والخيرات ليعودوا الى فطرتهم الاصلية ويصير فعل الخيرات والعبادات طبيعيا لهم بلا كلفة ومشقة كما اشير اليه بقوله تعالى وانها لكبيرة الا على الخاشعين وهم الذين باشرت انوار الحق نفوسهم حتى خشعوا لها فان الله اذا تجلى لشيء خشع له ثم ان هذا المرض الذي عرض لذواتهم وحالاته المنافية التي قامت بهم لولا انه وجدا من ذواتهم قبولا لعروضها لهم ورحمة في لحوقها بهم لم يكونا يعرضان لهم ولا يلحقان بهم فاذن كان ما يقتضيه ذواتهم ان يلحقهم امور منافية مضادة لجواهرهم فاذا لحقتهم تلك الامورا جتمعت فيها جهتان وهما الملائمة والمنافية اما كونها ملائمة فلان ذواتهم تقتضيها واما كونها منافية فلانها اقتضتها على ان تكون منافية ولم تكن ما وقضاه مقتضولها بلا امر اخرها اذا نظرت في المحموم الذي تفعل طبيعته في بدنه الذي قلته طوبته بسبب القاسر حرارة توجب فساده والى طبيعة الارض التي تقتضي بيوسته حافظة لاي شكل كان حتى صارت ممسكة للشكل القسري المنافي لكونها الطبيعية ومنعت عن العود اليها عن ذلك الشكل الاخير لكونها مقسورة من وجه مطبوعة فالانسان عند عروض مثل هذا المنافي ملتذ متألم سعيد شقي ملتذ ولكن لذته المد سعيد ولكن سعادة قد شقاوة وهذا عجيب جدا ولكنا او ضحناه لك ايضاحا لم يبق معك فيه شك فيما سمعت ان الله عز وجل ينهى عن خلقه كل بالحسن والبهاء ويذكر نفسه بالرحمة التي وسعت كل شيء فاعلم انه نظر الى الجهة الدقيقة التي نبهناك عليها ان ذواتهم

لولم تسع

لولم تسع عروض العذاب لم يكن يفعل ذلك بهم فان الله تعالى لا يولي احدا الا ما تولاه فعلا منه ورحمة فاذن عرفت يا حبيبي فضل الله تعالى ان كل سم ترياق وقبل كل نقمة رحمة وهي الرحمة التي وسعت كل شيء فلق الله كل حكم ما اختاره لنفسه كما ورد في الكتاب الالهي ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وقد ورد في الخبر في صفة يوم القيمة موقوفا على ابن مسعود ان الله عز وجل ينزل في ظلل من الغمام من العرش الى الكرسي فينادي مناد ايها الناس الم ترضوا من ربكم الذي خلقكم ورزقكم وامركم ان تعبدوه ولا تشركوا به شيئا ان يولي كل ناس منكم ما كانوا يتولون ويعبدون في الدنيا اليس ذلك عدلا من ربكم قالوا بلى قال فينطلق كل قوم الى ما كانوا يعبدون ويتولون في الدنيا قال ويمثل لهم اشباه ما كانوا يعبدون الحديث فبطوله اقول وكلا يؤتون في الاخرة تولوا في الدنيا فانما يولون في الدنيا ما تولوه في الدنيا فانما يولون في الدنيا ما تولوه في السوابق فان كان لك ملك في ذلك فتأمل قوله انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان الاية لتعلم ان الله عز وجل لا يحمل احدا شيئا قهرا وقسرا بل يعرضه عليه فان تولاه ولاه وان لم يتوله لم يوله وهذا من الرحمة والعدالة فان قلت ليس تولية الشيء ما تولاه مطلقا عدلا بل حيث يكون التولي عن رشد وبصيرة فان السفيه قد يختار لنفسه ما هو شر بالنسبة اليه لجهله وسفاهته فلا يكون تولية ذلك السفيه اياه عدلا ورحمة بل ظلما وجورا وانما العدل والرحمة في ذلك منعه اياه قلت هذا التولي الذي كلامنا فيه ليس تولي شيء لشيء يعرضه من خارج حتى يرد عليه القسمة الى الخير والشر فان ما يختاره السفيه انما هو شر لانه مناف لذاته اقتضاه اولا متعلق مقتضى ذلك الامر المتولي له فذلك هو الذي اوجب ان سميناه ذلك شرا بالنسبة اليه واما الاقتضاء الاولي الذي يكون على اي كان لان الخير لكل شيء ليس الا ما هو اثر عنده انه بذاته ومقتضيه ذاته بذاته والتولي الذي كلامنا فيه هو الاستدعاء الذاتي واللسان الوجودي الفطري الذي قال به الله اقتا المطيعة السامعة لقوله كن الداخلة تحت الامر الوجودي وقوله كن ليس امر قسر وقهر لانه غني عن العالمين ولا حاجة له في وجودهم ليجبرهم بل امر اذن وعطاء لانه سبق

تحت م

ليس الا الوجود فكانه قال الدبه بلسان ماهيته ائذن لي اي ادخل في عالمك وهو الوجود فقال الله تعالى كن اي ادخل حضرتي فصار ذلك ثابتا كما حكى الله عز وجل عن عيسى على نبينا وعليه السلام اني اخلق لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه فيكون طيرا باذن الله فلولا سبق السؤال الذاتي عن الطاير ان يكون ذلك الطير لم يتم ذلك اونا ومقام الجليل تبارك اسمه امر قدره فتلك ايضا نصل عنه من المامور واستعدادات وفطرى من طبعه وحصة من الله لينتهم من مكمون لطف الجلال فلعل العلك قد اتصل بالسماء والارض من لذيذ الخطاب في قوله عز سبحانه ائتيا طوعا او كرها من مشاهدة جمال القهر طربت بالسماء طربا ورقصا فهي بعد ذلك في ذلك الرقص والنشاط وغشي بجلى الارض لقوة الوارد فالقيت مطروحة على البساط وسريان لذة القهر هو الذي يجدها ومشاهدة لطف الجلال الالهي التي سلبتا فقد تهاحق فالاقول الرواسي ذي الحس انبساطا فيمن فا فهم فهم حتى يتلى لا لهم شعر فيه ترى **الفن الثالث في الملائكة** بلسان الشرع **وهي العقول المجردة** بلسان الحكمة والانوار القاهرة بلغة الاشراق والسرادقات النورية بعرف الصوفية وقد يطلق الملائكة على غيرها ايضا كالمدبرات العلوية والسفلية من النفوس ولما كانت العقول موضوعات العلم الالهي كان من الواجب ان يبحث عنها في القسم الثالث المعقود لبيان البحث عن الامور الالهية بعنوان الموضوعية وان علم وجودها في المباحث الاخرى بعنوان المحمولية ثم ان صاحب العلم الطبيعي المباحث عن احوال الاجسام الطبيعية من جهة تغيرها كثيرا ما يحتج بيانا به ومعلولاته في احوالها الى وجود مفارق عقلي كما في بحثه عن مبادي حركات الافلاك وغاياتها وكما في بحثه عن شيء يخرج به العقل الهيولاني الى العقل بالفعل وبحثه عما تصير به الاجسام والاعراض الحسية التي هي معقولة بالقوة معقولة بالفعل لان ما يكون بالقوة في العاقلية والمعقولية لا يخرج الى الفعل في شيء منها الا بمخرج يكون عاقلا ومعقولا بالفعل وضما للدور والتسلسل وتناهي الاجسام والامور المفارق عقلي ليس هو الواجب لوحدته وكثرة هذه الافاعيل وقد علمت ان الشيء قد يكون بحسب الوجود في نفسه مقدما وبحسب الوجود الرابطي متاخرا فبهذا الاعتبار يجوز كون شيء موضوعا في علم ومحمولا في اخر

يجوز

يجوز كونها مما اقيم عليها البرهان اللمي في علم يبحث فيه عن احوال معلولاتها سواء كان طبيعيا كما ذكرنا او الهيا كبحث التلازم بين الهيولى والصورة المؤدي الى اثبات مقيم عقلي للهيولى مع توارد الصور عليها وبالجملة فنمط البراهين في اثباتها في كثير من المواضع مثل ما ذكره الحكيم في كتاب البرهان وهو كقولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف فله مؤلف **ويشتمل** هذا الفن **على فصول** اربعة **فصل في اثبات العقل** اي اقامة البرهان عليه والتصديق به كما اشار اليه بقوله **وبرهانه ان الصادر عن المبدأ الاول انما هو الامر الواحد لانه** اي المبدأ الاول **بسيط** احدي اذ التركيب والتشريك ينافيان الوجوب بالذات على ما مر فالمبدأ الاول بسيط ليس فيه تعدد حيثيات وجهات وكل بسيط شانه هذا لا يصدر عنه الا امر واحد فالواجب لا يصدر عنه في المرتبة الاولى الا شيء واحد وقصور الكثرة الذاتي عن درجة الابداع ليس لقصور فاعله عن ايجاده او لبخله حاشاه عن ذلك لانه كامل الذات تام الفيض جل عن القصور والبخل بل هو الفاعل المطلق في جميع الاشياء واحدا بعد واحد وليس لجوده الاولية الاعداد او تكثير جهات الافاضة والايجاد دون الافادة والامداد بل القصور الكثرة والجسمية غير ممكن بان يكونا اول من قرع باب الصنع والابداع وفوز فاتحة كتاب الافاضة والجود على الماهيات والطبايع كما قال الشيخ الرئيس في الكلمة الالهية ليس في طبايع الكثرة ان تكون عند معادلا في قوة الجسم ان يظهر منه مبدعا فنقول **ذلك الواحد اما ان يكون هيولى او صورة او عرضا او نفسا او عقلا** وعدم تعرضه للجسم معلوم لانه كثير اما على طريقة المشائين فظاهر واما على طريقة غيرهم فلتركبه لو احد من الجوهر الذي هو الجسمية والهيئات التي يحصل بها نوعا او شخصا والنوع لم يحصل بها نوعا او شخصا لم يوجد **لا جائز ان يكون هيولى** لعدم تقومها في نفسها **لانها لا تقوم بالفعل بدون الصورة** بل تقومها بالصورة كما سلف فلو كانت متقدمة على الصورة بالذات لكانت علة لها وهو محال لعدم جهة فاعلية فيها وايضا ليكون علة لما بعدها والصادر علة لما بعدها المتقدم عليها بالطبع فلم يكن الهيولى اول الصوادر **ولا جائز ان يكون** ذلك الصادر الواحد **صورة** نوعية او جسمية **لانها لا تتقدم بالعلية على الهيولى** لعدم استقلالها في نسبتها الهيولى لاحتياجها في تشخصها وقبول اعراضها

المتشخصة اليها بل هي شريكة لها مقيمها باحد من الصور كما مر في صدر الكتاب **لا جائز ان يكون** الصادر الاول **عرضا لاستحالة وجوده قبل وجود الجوهر** الذي يتقوم ذلك العرض لان ذلك الجوهر شرط لوجوده وصفاته تعالى كما سبق ليست قائمة به لتكون هي اولى الصوادر **ولا جائز ان يكون** اول المبدعات **نفسا والا لكان فاعلا قبل وجود الجسم** لان الصادر الاول علة لوجود ما بعده فلو كانت النفس صادرة اولا لكانت علة لما بعدها فيلزم كونها فاعلة بدون الجسم **وهو محال اذ النفس هي التي تفعل بواسطة الاجسام** قال الشارح الجديد لا نسلم ان الواجب واحد من جميع الوجوه بل له جهات اعتبارية كالسلوب فيجوز ان يكون تلك الجهات شروطا لتاثيره فيتعدد اثاره كما جوزوا تعدد اثار المعلول الاول بحسب جهاته الاعتبارية وايضا لا نسلم ان النفس لا تؤثر الا بالة جسمانية بل قد تؤثر بدونها وبعض خوارق العادات كالمعجزة والكرامة والسحر من هذا القبيل على ما صرح به فان قيل لتكون مستغنية عن المادة في ذاتها وافعالها الفعل لا نعني بالعقل الا هذا قلنا العقل هو الجوهر المستغني عن المادة في ذاته وفي جميع افعاله والمحتاج الى المادة في بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو النفس ويكون ايجادها في اول المرتبة بدون الالة اقول اما الجواب عن الاول فلما ذكروا ولا فلان سلوب الاشياء عن الواجب تعالى لا تتحقق مفهوماتها الا بعد تحقق الامور التي يحكم عليها انها مسلوبة عن الواجب تعالى وعليه فهي بانه مسلوب عنه تلك الامور اذ صدق السالبة وان كانت تحصيلية لا عدولية انما يتحقق بوجود طرفيها باحد الانحاء ذهنا او خارجا كما حقق في مقامه وهذه المساوقة بينها لاينافي اعمية موضوع السالبة عن موضوع الموجبة بانها تقتضي وجود الموضوع دون السالبة لان هذه المساوقة باعتبار طبيعة الحكم مطلقا والاعمية باعتبار طبيعتي الربط الايجابي والربط السلبي حيث ان ثبوت شيء لشيء يستدعي بخصوصه ثبوت المثبت له وسلب شيء عن شيء لا يستدعي بخصوصه ثبوت المسلوب عنه باعتبار اصل الحكم بحيث مالم يكن الاذا حدية لا يتصور شيء من السلوب عدوليا كان او تحصيليا واما الجواب عما ذكره ثانيا فبان النفس من حيث كونها نفسا لا تخرج عن نقص وقوة والالم تكن متعلقة ببدن خاص يكون موضوعا لتصرفاتها فانها اذا كملت ولم تكن موضوعا لوجودها فادامت المعوقة

باقية

باقية فيها لابد ان يكون تعلقها بالبدن باقيا حتى انها اذا كملت من جميع الوجوه الممكنة لها صارت عقلا هنا لم يمكن ان ليسخ لها ما ينقص جوهرها ويخرجها عن الاستقلال بوجودها والاكتفاء بذاتها في تاثيرها اذ النسخ واللحوق من خواص الماديات وفي عالم الملكوت الصرف لا يكون تجدد وتغير او ضعف وكلال فكل ما انخرط في سلك الملكوتيين لا ينحط عن تلك المرتبة ونفوس الانبياء والاولياء وان كانت في غاية الاتصال المتصور في حق النفوس ما دامت كونها نفوسا بعالم القدرة والعظمة والجلال وبحسب ذلك الاتصال الصادرات عنهم الاثار الغريبة والاحوال العجيبة لكن لا تخلو تلك النفوس القدسية عن شائبة تعلق ما بالاجرام او عن نسبة ما وضعية لابدانهم بالقياس الى ما يؤثرون فيه ولو كانوا متصلين بذلك العالم اتصالا كليا بلا شائبة تعلق بعالم الوهم والخيال والشبح والمثال التي لا تحقق لها الا بالمادة والاجسام لكانوا متساوي النسبة في التاثير الى جميع الاشخاص والاوضاع والامكنة والازمنة ولا تحبس نفوسهم بالانحصار في تعلقها ببدن مخصوص دون غيره وايضا لما كان وجود الصادر الاول واسطة لصدور ذوات مجردة بالكلية هي معشوقات الافلاك في حركاتها واسباب لخروج كمالاتها من القوة الى الفعل وبديهة العقل شاهدة بان النفس المصحوبة للقوة والاستعداد لا يمكن ان تكون علة للعقول الفعالة التي هي في جميع كمالاتها بالفعل فان قيل لم لا يجوز ان يكون جوهر مجرد مركب من جزئين ويكون الصادر الاول احد جزئيه والمركب ايضا وتوقف الكل في الفعل على الالة الجرمية لا يستلزم توقف الجزء قلنا جزئية العقل للنفس على تقدير جوازه لاينافي وجوده المطلوب اثباته على وجه السبق فانا لا ندعي الا وجود جوهر فاعل بدون الالة سواء كان جزءا لامر اخر او لم يكن وسواء فعل بالة ايضا او لم يفعل ثم ان ظهر امتناع شيء من ذلك كان مسالة اخرى غير متعلقة بمطلوبنا ويمكن تخريج جواب اخر عن الاعتراض الثاني للشارح كما لا يخفى لا يقال انكم قد توهمتم من ان الوسايط ليست مؤثرة لما تحتها بل شرطا لوجودها فيجوز ان يكون النفس شرطا لوجود العقل لانا نقول اذا كان في سلسلة الايجاد عقل ونفس وكان احدهما سببا او شرطا لوجود الاخر فلابد وان يكون الاقوى والاشرف

مقدما في الوجود على الاضعف والاخس اذ المعتبر منها توجب صدور الكثير بجهة واحدة وعكس ذلك يوجب
الترجيح للمرجوح والحاصل ان اول ما يصدر عن الواجب تعالى يجب ان يكون دائما واحدا بالفعل مستقلا في الوجود
والتاثير وهو الجوهر العقلي لا يكون كذلك لامتناء الوحدة من الجسم والفعلية من الهيولى واستقلال الوجود
عن الصورة والنفس فهذه الجواهر الاربعة متباينة الذات عن صدورها عن المبدء الاعلى فوادى بانواعها
ومن دخولها في دين الوجود فوا اجا لقصورها وضعفها عن استحقاق التقدم والسبق على غيرها فضلا
عن العرض الواجب التاخر عن الكل فتعين ان يكون الصادر الاول عقلا وهو المطلوب ومن لا يهمه
الاشتغال بالفلسفة كالامام الرازي ومن اقتفى اثره يمنع كلما اوردناه من المقدمات فيقول لا نم
وحدة البادي ولو سلم فلا نسلم وجوب كون الواحد علة للواحد ولو سلم فلا نسلم تركب الجسم من الهيولى والصورة
ولو سلم فلا نسلم امتناع تقدم احدهما على الاخر فانا لا نسلم امتناع علية الهيولى وتوقف الصورة في تحققها
عليها ولو سلم فلا نسلم امتناع كون عرضا وايضا يحتمل ان يكون احد تلك الامور واسطة في ايجاد الواجب
ولا يكون موجودة لا نسلم وجوب تقدم الواسطة بالوجود على المعلول هذا غاية ما ذكروه لكن المستنير
بالانوار الساطعة لا يعد هشطلات هذه الشبهات بل لا يخفى على النفوس المشرقة وجوب المناسبة بين
العلل والمعلولات وعدم تلك المناسبة بين الواجب والجسمانيات **فصل في اثبات كثرة العقول**
بعد ما تبين بصناعة المجسطي ان الافلاك كثيرة لاجل اختلاف الحركات الكوكبية الموجودة بالرصد
بعد تمهيد الاصول الحكمية من وجوب تشابه الحركات في الكواكب العالية وامتناع الخرق والالتيام مطلقا
وهي منقسمة الى كلية فيظهر من كل منها واحدة من الحركات المختلفة اختلافا كليا معلوما باوائل الرصد
بسيطة كانت تلك الحركة او مركبة والى جزئية منفصل الكلية اليها كما تحمل حركاتها وتلك الكلية ثمانية
افلاك عند القدماء محيط بعضها ببعض ويكون مراكزها واحدة وهي مركز الارض واحدها المحيط
بالكل المشتمل على الكواكب الثابتة المسمى بفلك البروج والسبعة الباقية للسيارات السبعة على النضد
المشهور المتفق عليه بين الجمهور لاجل مجموع امور دالة باجمعها عليه من كسف بعضها البعض وتفاوت اختلاف

المنظور بعضها عن بعض وحسن الترتيب الدال على كون الشمس كشمسة القلادة واقعة بين ما يقع له الانفصال
جميعا كزحل والمشتري والمريخ وبين ما لا يقع له الا المقارنة والتسديس واما عند المتاخرين فانهم اثبتوا
فلكا اخر غير مكوكب يحرك الجميع بالحركة اليومية طاعة لله تعالى وملكوته وجعلوه محيطا بالكل فيكون عدة
الافلاك الكلية عندهم تسعة وان كانت الافلاك الكلية لكل كوكب عند الجميع منفصلا الى افلاك متعددة يقتضيها
اختلاف حركات ذلك الكوكب طولا وعرضا واستقامة ورجعة وسرعة وبطوءا وقربا وبعدا من الارض
وبرهانه ان المؤثر في الافلاك اما ان يكون عقلا واحدا او فلكا واحدا قال الشارح لحديد بيانا فلك اشكركة
بان يكون بعضها مؤثرا في بعض فقوله هذا الشق ايضا يرجع الى ان يكون المؤثر فيها فلكا واحدا لا يخفى ولعله
لم يذكره المصنف لم يذكر ايضا كون المؤثر فيها واجبا لان صدور شئ منها اما ان يكون مع العقل الاول فيلزم
صدور الكثير عنه اولا واما ان يكون بتوسط فيرجع الى الشق الاول والمراد بتاثير الفلك اعم من تاثيره بنفسه
او بجرمه كما ستطلع عليه **لا جائز ان يكون** المؤثر في الافلاك **عقلا واحدا لاستحالة صدور جميع الافلاك
عن عقل واحد لما بينا ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولا سبيل الى الثاني لان الفلك ان كان علة لفلك
اخر فاما ان يكون الحاوي علة لوجود المحوي او على العكس** وهو ان يكون المحوي علة لوجود الحاوي **لا سبيل الى الثاني
لانه** اي المحوي **اخس** قال بعض الشراح لانه في سلسلة الممكنات ابعد في المرتبة من المبدء الاعلى وهو مصادرة
على المطلوب وكانه ظن ان كلما هو اعلى مكانا يجب ان يكون اقرب الى الواجب تعالى الله عن كونه مكانيا
وقال بعض اخر لكونه اقرب الى عالم الكون والفساد الموجب للشر بعد العلاء وهذا اولى وان كان فيه
منع لانا لا نسلم ان التفاوت في البعد عن عالم الكون والفساد يؤثر في التفاوت بحسب التخلص عن الشرور
والافات في اجسام ليست قابلة لها اصلا فان لها طبيعة خامسة ليست لها كيفيات من جنس الكيفيات
الاربع المتضادة المتفاسدة **واصغر** فيه منع ظاهر اذ ربما كان المحوي بحسب المقدار المساحي الناشي
من ثخانته اعظم من الحاوي وان كان قطره اطول وايضا من السافل ما هو اكبر كوكبا واشرف حالا واشد
نورية من العالي كالحال فيما بين فلكي الشمس والمريخ فان الشمس اعظم جرما واتم نورية مما فوقها وان كان فلك المريخ

اعظم من فلكها والحال فيما بين المريخ والمشتري وفلكيهما بعكس هذا لكن التكافؤ بين العالي والسافل يكفي لنا
في هذا المطلب اذ في علية المحوي للحاوي لان العلة يجب ان يكون اشرف من معلولها وذلك ثابت اذ لا شك ان
شيئا من المحوي لا يكون من جميع الوجوه اشرف من الحاوي له **والاخس الاصغر استحال ان يكون سببا للاشرف
الاعظم** واعلم ان الحكماء لهم طريق عام على امتناع صدور جسم عن جسم او عما يحل فيه او يتعلق به كالصورة
والنفس اما الاول فلما مر من ان الجسم لاشتماله على القوة والهيولى لا يكون علة فاعلية لشئ ولاشتراك الاجسام
في الجسمية الموجب لعدم اولوية بعضها بالعلية او المعلولية دون بعض اخر بالذات والا لزم تقدم الشئ لنفسه
واما الثاني والثالث فلان تاثير الجسماني سواء كان متقوم الوجود بالجسم او متقوم التاثير به لا يكون الا بمادة
علاقة وضعية ونسبة مكانية بها القياس اليه ولذلك تسخين النار لا يكون الا لملاقي لجرمها او القريب منه اضاءة
الشمس لا يكون الا لما كان مقابلا لها او في حكم المقابلة ولا يفعل الاولى في البعيد جدا ولا التاثير في المستور
وبرهان ان الجسماني لا يؤثر الا بالوضع مذكور في بعض كتبنا استفدنا ذلك فيما ذكره الشيخ في اجوبته عن اعتراضات
بعض تلامذته ولم نكن نراه في غير ذلك الموضع ولا شبهة في ان صورة الجسم لا يكون لها وضع بالقياس
الى جسم لو لم يوجد بعد لا هو ولا هي اصلا فنسبة وضعية حتى يؤثر في ذلك الجسم فهذا هو الطريق العام في
نفي علية جسم لجسم لكنهم ارادوا ان يثبتوا نفي علية الاجسام التي يحيط بعضها ببعض بطريق خاص اما
في علية الحاوي للمحوي فباستلزامها امكان الخلاء واما في علية المحوي للحاوي فباستلزامها ما لم يذهب
اليه الوهم من كون الشئ علة لما هو اشرف واقوى واعظم وبما ذكرنا يندفع ما طعن به اكثر المتاخرين
كالامام الرازي ومن تبعه من نسبة كلام الحكماء على الخطابة ظنا منهم بان مجرد التلفظ بالاشرف والاخس
خطابة لما سمعوا من كلام الشيخ انه يقول في منطق الشفا اذا رايت الرجل يقول هذا خسيس وهذا شريف
فاعلم انه خطابة وفي كتاب المباحثات ان الرجل العلمي لا يلتفت الى كون هذا خسيسا وهذا شريفا
انما ذلك اليق بالخطابة وليس كذلك لان الحكماء لم يعللوا امتناع هذا القسم بمجرد الشرف والخسة يعللوا
فقط بل عللوا بعدم ذهاب الوهم اليه كيف وهم قد اثبتوا ان محدد الامكنة وجهاتها يجب ان يكون محيطا

بالجميع وان الجسم لا يخرج عن مكانه ووضع وجهة فلا يمكن ان يكون المحاط علة للمحيط سواء كان فوقه او فوق
الجميع والا لزم اما الخلاء واما عدم كون الجسم ذا وضع وجهة وكلاهما محالان **ولا جائز ان يكون الحاوي علة
لوجود المحوي لانه لو كان كذلك لكان وجوب وجود المحوي متاخرا عن وجود الحاوي لان وجوب المعلول ووجوده
متاخران عن وجود العلة** فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان بحال الرجحان لا بالوجوب لانه لم يجب بعد
وكل ما لم يجب وكان من شانه ان يجب فهو ممكن **فعدم المحوي مع وجود الحاوي** اي في مرتبة وجوده **لا يكون
ممتنعا لذاته** ولا لغيره بل يكون ممكنا **والا لكان وجوده** اي المحوي **معا** اي مع وجود الحاوي **لا متاخرا
عنه لانا قد فرضناه متاخرا عنه واذا كان عدم المحوي مع وجود الحاوي ممكنا لكان الخلاء ممكنا لذاته**
مع انه ممتنع لذاته لما مر في مباحث الطبيعي وغيره ذلك لان عدم المحوي وتحقق الخلاء داخل الحاوي متلازمان
لان اعتبار احدهما ما يوجب اعتبار الاخر عقلا بحيث لا يمكن انفكاكه عنه كما لا يمكن الانفكاك بين وجود المحوي
وعدم الخلاء داخل الحاوي والشيئان اللذان تحققت بينهما المعية الذاتية والعلاقة الطبيعية من الجانبين
لا بمجرد المصاحبة الاتفاقية فانهما لا يختلفان في الوجوب والامكان لان تخالفهما في ذلك يوجب امكان انفكاك
احدهما عن الاخر فامكان الخلاء داخل الحاوي تابع لامكان وجود المحوي واجبا بغيره وجوابه على ما حققه
العلامة الطوسي في شرح الاشارات يقتضي تحقيق انه ليس معنى الممتنع لذاته ذاتا يقتضي العدم بل معناه
شئ يتصوره العقل عنوانا لامر باطل الذات ويجزم بعدمه بحسب تصوره ومع قطع النظر عن غيره وان
كان الحكم بعدمه لاجل وسط في الحكم لا في نفس ثبوت المحكوم به له بخلاف الممتنع بالغير فان مجرد المتصور
ليست يحكموا عليها بالعدم بوسط او بغير وسط بل بحسب الغير وكذا معنى الواجب لذاته ليس ان هناك
ذاتا ووجودا اقتضيه وانما هو شئ يتصوره العقل ويحكم بوجوده من حيث ذاته بخلاف الممكن لذاته
فان العقل لا يجزم بوجوده ولا بعدمه الا بعد اعتبار وجود الغير او عدمه ومع اعتبار العلة وجودا او عدما
يصير واجبا او ممتنعا واذا تحقق ذلك فنقول ان التلازم بين المحوي وبين الخلاء ليس باعتبار حقيقة
المحوي من حيث ذاته بل باعتبار كونه ملاء داخل الحاوي وبهذا الاعتبار وجوده واجب مع وجود الحاوي

لانه كما وجب تحقق نفي الخلاء بذاته وهذا لا ينافي وجوبه بغير الحاوي بل يؤكده ولذلك حكم بامتناع انفكاك
وجود المحوي ولا ينافي ايضا وجوب نفي الخلاء اخلا لانه بل بالذات قد ما اذا تصور احد التلازم بين نفي
الخلاء ووجود المحوي باعتبار كونه معلولا للحاوي فقد جعل وجود المحوي في هذا الغرض مما يمكن ان يتصور معه
وجود الخلاء ووجود المحوي باعتبار كونه معلولا للحاوي فانقلب كل من المتلازمين مما يقتضيه ذاته وصار
الممكن ممتنعا والممتنع ممكنا فان المحوي مع كونه واجبا بالحاوي ممتنع لذاته والخلاء الذي هو ممتنع لذاته
على هذا التقدير يكون ممكنا لذاته لا يقال لا نسلم التلازم بين عدم المحوي ووجود الخلاء الا لو فرضنا
عدم الحاوي والمحوي معا فاحد المتلازمين اعني عدم المحوي متحقق مع عدم استلزام الاخر اعني وجود الخلاء لانا نقول
ان عدم المحوي ووجود الخلاء فيما نحن فيه متلازمان كما بيناه ولا حاجة لنا الى اثبات التلازم بينهما مطلقا
فانه ليس شيئا فالتخصيص في القواعد العقلية غير مرضي اذ ربما يؤدي الى الخلل في قاعدة اخرى لما ذكرنا من
ان التلازم بينهما لا بد فيه من اعتبار الحاوي فان المحوي لا يستلزم من حيث ذاته نفي الخلاء بل من حيث انه
متحدد بالحاوي او الجسم بما هو جسم لا يستلزم خلاء ولا ملاء كما ان وراء الجسم المحيط لا ملاء ولا خلاء
اذ لا مكان ثمة هذا عند القائلين بكون المكان سطحا من الجسم الحاوي واما عند القائل بالبعد فلا بد من
اعتبار البعد في الخلاء والملاء فكما ان التلازم بين المحوي وعدم الخلاء يوجب اعتبار الحاوي او البعد المحدود
في المتلازمين فكذا يعتبر احدهما في التلازم بين نقيضيهما يعني عدم المحوي ووجود الخلاء وكلا الامرين منتف
في فرض عدم الحاوي والمحوي معا فافهم ذلك واحسن اعمال رويتك في جواب من قال ان نفي الخلاء الذي
هو المكان الخالي اما بعدم المكان او بوجود الملاء فاستلزام المحوي لعدم الخلاء لا ينحصر في حيثية الملاء فانه
لا خلاء مع المحوي على تقدير عدم السطح الحاوي ايضا ولعل هذا القائل ذهل عن ان فرض المحوي الذي اعتبر
فيه استلزامه نفي الخلاء كونه محويا بجرم من الحاوي خرق للاعتبار المذكور وجمع بين المتناقضين في ذلك
الفرض وكذا المناقشة التي وقع لبعض الشراح بان الحاوي ليس علة لمطلق المحوي بل المحوي معين فوجود الخلاء
وان استلزم عدم المحوي المعين لكن عدم المحوي المعين لا يستلزم وجود الخلاء فلا تلازم بينهما لانا نقول التلازم

في الاصل المتحقق ليس الا بين وجود الخلاء وعدم المحوي المتقيد بكونه داخل الحاوي مع قطع النظر عن خصوص
كونه هذا المحوي المعين وكذا بين وجود المحوي وعدم الخلاء باعتبار كونه جسما محاطا بالحاوي اي جسم كان ثم
المذكور سواء كان معلولا للحاوي او لا كما يكون مع فرض كون الحاوي علة يكون جميع ما فرض محويا مشتركا
مع هذا المحوي المعين في كونه معلولا للحاوي مما لا خفاء فيه يكون عدم المحوي من حيث كونه معلولا للحاوي وكون
العدم داخل الحاوي متلازمين واما التلازم بين وجود المحوي المعين وعدم الخلاء مطلقا او وجود الخلاء
مطلقا وعدم المحوي المعين فلا يدعيه احد فاذا ثبت ان المؤثر في الاجرام العالية ليس الجسم وصورته
ونفسه المتوافقتان في تاثيرهما عليه ولا العرض المتوقف في وجوده عليه فظهر ان المؤثر في الافلاك عقول
متكثرة وهو المطلوب واما احتمال كون المؤثر فيها عرضا قائما لا بالجسم بل بالجوهر المجرد فنقول فيه ان المحل
ان كان نفسا فلكيا لزم منه ما لزم من كون المؤثر نفسا وان كان عقلا واحدا فلا يوجد فيه اعراض كثيرة
تفي بتحديد هذه الاجسام الكثيرة المختلفة الذات والصورة المتكافئة في الوجود كما علمت ولا ادى
ذلك الى صدور الكثير من الواحد الحقيقي باعتبار ذاته الاحدية وان كان عقولا متكثرة فيلزم المطلوب
وهو تعدد العقول حسب تعدد الافلاك اقول للقائل ان يقول ان الواجب تعالى عند المصنف وجماعة
من اتباع المعلم الاول محل لاعراض كثيرة فليكن صانع الافلاك المتعددة منشاء تلك الصور الكثيرة لكن لنا
ان نقول تلك الاعراض عندهم صور مترتبة ترتيبا عليا ومعلوليا اذ لو كانت واقعة دون
الترتيب السببي والمسببي لزم الكثرة في ذاته تعالى ولو كانت للمعلومات التي هي صورها واقعة في الخارج لا على
نحو وقوعها في صقع الربوبية لما علمها البارئ على ما هي عليها فيلزم جهله او لم يعلمها تعالى عن ذلك علوا كبيرا
ولما بين المصنف امتناع كون بعض السماويات علة لبعض اراد ان يشير الى دفع معارضة تورد على الدليل
القائم على عدم علية الحاوي للمحوي بناء على اصل ثابت عندهم وهو جعلهم الحاوي معلولا لعلة متقدمة مع علة
وجود المحوي بقوله علة الحاوي وهو الفلك الاعظم وسبب المحوي وهو العقل الثاني معا في رتبة
الابداع لكونهما معلولي علة واحدة في درجة واحدة وهو العقل الاول كما سياتي مع ان السبب للمحوي

وهو العقل الثاني متقدم على المحوي ضرورة تقدم العلة على المعلول والحاوي ليس بمتقدم كما مر وكان من
الواجب ان يتقدم عليه لان ما مع المتقدم متقدم كما ان ما مع المتاخر متاخر هذا تقرير المعارضة واشار الى
جوابها بقوله لان السبب للشيء متقدم على ذلك الشيء بالعلية على ذلك الشيء بالعلية وما مع المتقدم
بالعلية لا يجب ان يكون متقدما بالعلية بل يجب ان لا يكون متقدما والا لزم كون شيء واحد مستحقا
معلولا لعلتين مستقلتين على سبيل الاجتماع وهو محال لاستلزامه كون شيء واحد محتاجا اليه ومستغنيا عنه
في حالة واحدة وهو بديهي الاستحالة ولكن ما مع المتاخر معية ذاتية يجب ان يكون متاخرا بالعلية لانه معلول
ايضا والمعلول يجب تاخره عن علته وقد مر هذا التحقيق في اوائل الكتاب هداية لا دافع لما يتوهم من
ان كلا من الحاوي والمحوي بحسب انفراده في ذاته غير واجب الوجود بل ممكن فخلو مكانه يكون ممكنا فالخلاء
ليس بممتنع والاشارة الى جوابه بقوله الحاوي والمحوي كل واحد منهما ممكن لذاته فجاز ان يتصف بالنظر
الى نفسيهما كما هو شان الممكنات بحسب ذواتهما ولكن ذلك لا يقتضي جواز الخلاء فان جواز انعدام
كل منهما اما مع وجود الاخر او مع عدمه او مع قطع النظر عن وجوده وعدمه والشق الاول غير لازم
اذ الاشياء التي ليست بينها علاقة العلية والمعلولية ليس وجود بعضها ولا عدمه لازما في مرتبة وجود الاخر
والشق الثاني وان كان جوازه لازما لمعتبار ان الممكنات المتعددة في حكم ممكن واحد في طريان العدم في
الجميع لكن لا يلزم منه الخلاء لان الخلاء الممتنع هو البعد المفطور او الفضاء الموهوم بين الاجسام القابل
الزيادة والنقصان فحال كون الحاوي والمحوي معدومين كحال ما وراء المحدد في عدم استلزام الخلاء
ولا الملاء والشق الثالث كونه لا يوجب جواز الخلاء لان الخلاء يتحقق بتجويز احد شقيه والعام لا يستلزم
الخاص ولا مكان تحققه في ضمن الخاص الاخر ولئن قيل كل واحد من وجود الحاوي وعدم المحوي ممكن لذاته ولا تنافي
بينهما فيجوز اجتماعهما فيلزم منه امكان الخلاء قلنا كل واحد منهما بانفراده ممكن لا مع الاخر لان المنافاة بينهما
ثابتة لان الحاوي لاستلزامه العقل الذي هو علة مقتضية المحوي ملزوم له ووجود الملزوم مع عدم اللازم
متنافيان فوجود الحاوي مناف لعدم المحوي فلا يلزم جواز اجتماعهما المستلزم لجواز الخلاء اما ما ذكره بعض الشارحين

قال لو فيه نظر لان علية العقل الذي هو مع الحاوي لوجود المحوي غير مبرهن عليه فالملازمة بينهما غير ثابت
بل الاولى ان يقال لتجويز عدم المحوي مع وجود الحاوي انما يلزم لو كان الحاوي علة للمحوي وليس كذلك بل ربما كان
بينهما ملازمة بوجه من الوجوه كما قال واشير الى ذلك لان الخلاء لا يلزم من ذلك انما يلزم من وجود الحاوي وعدم
[illegible] المحوي وذلك لا يلزم لما عرفت من ان الاشياء المتكافئة في الوجود ليس عدم بعضها في مرتبة وجود الاخر
ليلزم من عدم المحوي في مرتبة وجود الحاوي امكان الخلاء فصل في ازلية العقول وابديتها واعلم
ان هذه المسألة مما اختلفت الفلاسفة فيها والمشهور عن افلاطون القول بحدوث العالم وكذا نقل
عن جم غفير منهم موافقة لما عليه الاسلاميون وكذا النقل المتواتر عن جميع اهل الملل والشرائع وخالفهم
طائفة اخرى من الحكماء كالمعلم الاول واتباعه من المشائين وبعض اتباع الرواقيين كشيخ الاشراق وفرقة
من الاشاعرة قليلة من فرق الاسلام كاصحاب احمد بن حنبل وفي الحقيقة اصحابنا والحق الاشعري القائلون بصفات زائدة
على ذات البارئ من هذا القبيل قال محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتاب مصارع الحكماء اعلم ان الفلاسفة
على تشتت ارائهم في هذه المسألة جماعة من الاوائل الذين هم اساطين من الملطية ومتابعيها صاروا الى القول
بحدوث موجودات العالم مباديها وبسائطها ومركباتها كما صار اليه جماعة من المسلمين وطائفة من الاثينية
واصحاب الرواق صاروا على قدم مباديها من العقل والنفس المفارقات والبسائط دون المتوسطات
والمركبات فان المبادي فوق الدهر والزمان فلا يتحقق فيها حدوث زماني بخلاف المركبات التي هي تحت
الدهر والزمان وصنفوا كون الحركات سرمدية ويقرب من مذهبهم مذهب جماعة من المسلمين من القول
بقدم الكلمات والحروف ومذهب ارسطو ومن تابعه من ثامسطيوس وافروديسي وفلاسفة الاسلام
ان العالم قديم وان الحركات الدورية سرمدية انتهى اقول لتحقيق المقام ان الازل قد يطلق ويراد به
ما لا يكون مسبوقا بعلة ولا بزمان ولا شبهة في ان الازل بهذا المعنى مخصوص بذات الحق الاول جل مجده
وقد يطلق ويراد به ما يكون زمان وجوده غير متناه في جانب الماضي ولا شبهة في عدم اتصاف شيء مما
ارتفع عن الزمان والتغير بجملة المفارقات عن المادة في الذوات والافعال وما هو مبدع الكل

المقدس ساحة فناية من غبار الحدوث والفناء ليس عند ربك صباح ومساء على ان البرهان الدال على تناهي
الحيثيات القائدة والابعاد المقدارية قائم ايضا على نفي تمادي الحيثيات الغير القارة الغير المتناهية بناء على وجود الحركة
القطعية الفلكية التي هي محل الزمان في الخارج وجريان التطبيق والتضايف وغيرهما فيها فعلى هذا لا يكون
شئ من الاشياء ما جاكان ممكنا مجردا او ماديا موصوفا بالازلية بهذا المعنى وقد يطلق ويراد به ما لا
يكون وجوده مسبوقا بزمان ومادة وهذا المعنى متحقق في المبادي العقلية والهيولي الباقيات والاجرام الفلكية
وصورها ونفوسها دون المركبات الماجية وصورها ونفوسها واعراضها اللازمة والمفارقة وعلى
هذا القياس القول في الابد الا ان بعض الحوادث ابدية كالنفوس الانسانية التي قد دلت البراهين العقلية
والايات والاحاديث الشرعية على ابديتها واذا تبين ذلك فلنرجع الى ما كنا بصدده اما كونها اي العقول ازلية بالمعنى
المذكور فلوجوه لم يذكر الا احدها كما قال احدها ان واجب الوجود مستجمع لجملة ما لا بد منه في تاثيره في
معلوله والا لكان لحالة منتظرة هف كما مر والعقول ايضا مستلزمة لجملة ما لا بد منه في تاثير
بعضها في بعض لان كل ما يمكن لها فهو حاصل لها بالفعل والا لكان شئ منها اي من جملة ما لا بد منه
وتاثير بعضها في بعض حادثا وكل حادث مسبوق بمادة كما مر فتكون هي اي العقول المفارقة الحادث
المادي مادية هف ويلزم من هذا اي من كون واحد من العقول مستلزما لجملة ما لا بد منه في تاثيره
لعقل اخر ازليتها لان المعلول يجب وجوده عند وجود علته التامة واما كونها ابدية فلانه لو انعدم
شئ منها اي العقول لانعدم امر من الامور المعتبرة في وجودها ضرورة استلزام انتفاء المعلول
انتفاء علته التامة والا لزم وجود الملزوم بدون وجود اللازم وهو مح فيكون المبادي او شئ من
العقول قابلا للتغير لحوادث هف بل تغير شئ منها يؤدي الى الاول تعالى وهذا مع ما يلزم منه ان يكون
في ذاته تعالى جهتا فاعلية وقابلية وقد برهن على استحالتهما في حقه تعالى يلزم ان يكون له محرك ومغير
الى الاشياء لان حدوث الحادث لا يخلو عن حركة ومحرك فيلزم ان يكون اله العالم جسما وهذا ما لزم على القائل
بكون الباري تعالى ذا ارادة متجددة سواء صرح بجسميته او لا تعالى الله عما يقول الظالمون الملحدون علوا كبيرا

فصل في كيفية توسط العقول بين الباري وبين العالم الجسماني المراد بالعالم الجسماني مجموع الاجسام
البسيطة والمركبة مع نفوسها وصورها وقد مر ان الواجب الوجود واحد من كل جهة مقدس عن اشتماله
على حيثيات واعتبارات متكثرة وان معلوله الاول هو العقل المحض بلا شائبة القوة والاستعداد
والتغير والحركات التي لا تحصل الا في المواد والابعاد والافلاك معلولات للعقول لكن الافلاك فيها
كثرة وتركيب من الهيولى والصورة فان استمرت سلسلة الايجاد في اقتضاء الوحدة لم تنته نوبة
الوجود الى الجسم ابدا ولا يوجد اصلا ولكنه قد وجد فلا بد من وقوع كثرة في امر واحد هو في الواجب ممتنع
فيكون جبا ورها العقلية وعللها المتوسطة بينها وبين بارئها كثيرة اي مشتملة على كثرة في وحدة
لما بينا من ان الواحد المحض لا يصدر عنه الا الواحد ولا بد ايضا ان يكون صدور الافلاك مع
استمرار سلسلة الجواهر العقلية بان يكون صدور جرم فلكي وجوهر عقلي معا عن جوهر واحد عقلي على ما
هو المشهور من انحصار سلسلة الجواهر العقلية في الطول من قاعدتهم فالعقل الذي يصدر عنه
الفلك الاعظم فيه كثرة لكن لا باعتبار صدوره عن الواجب الوجود والا لم يكن صدوره منه بل باعتبار
ان له اي العقل الاول ماهية ممكنة الوجود لذاتها واجبة الوجود بعلتها وله وجود وتعقل للاعتبارين
الحاصلين لماهيته بالقياس الى وجوده والى مبدء وجوده وللوجود بالقياس الى ماهيته وعلته
فيكون باحد هذين الاعتبارين وتعقله لها فيكون وهو وجوب الوجود بالغير ونسبته الى الحق الاول
مبدء للعقل الثاني وبالاعتبار الاخر وهو امكان الوجود لذاته وتعقله لذاته مبدء للفلك الاعظم
بمادته وصورته التي هي نفسه والمعلول الاشرف يجب ان يكون تابعا للجهة التي هي اشرف وهو العقل
الاول والاخس للاخس فيكون العقل الاول بما هو موجود واجب الوجود بالغير عاقلا لاوله وهو
اشرف الجهات مبدء للعقل الثاني وبما هو موجود ممكن الوجود لذاته عاقلا لوجوده ولامكانه
مبدء للفلك الاعظم لجرمه ونفسه بالاخس للاخس وبالاشرف للاشرف والامكان اخس الجهات
فيناسب المادة والوجود يناسب نفس هذا الفلك المحركة له بالشوق الى ذلك العقل واعلم ان اعتبار

الشئ في العقول المفارقة سواء كان وجودا او ماهية او امكانا او وجوبا عين اعتبار تعقلها لذلك
الشئ اذ لا حجاب في الجوهرات العقلية ثم اعلم ان الامكان شئ واحد سواء كان باعتبار نسبة الماهية الى
الوجود او باعتبار نسبة الوجود اليها وكذا الوجوب بسبب الغير وان ذات العقل ووجوده اذا اعتبرا
معا شيئا واحدا اعتبر مادة الفلك وصورته شيئا واحدا هو الفلك واذا اعتبرا اثنين فاعتبر الفلك
ذا جزئين في الخارج جرم كري ونفس ولا مانع ايضا من اعتبار هوية العقل لكونها هوية امكانية متقومة
من مختلفات كالجنس والفصل وبازائه في جرم الفلك الصادر باعتبار جهة الفصل من مادة
وصورة جسميتين بان يكون للكاين الصوري والكاين المادي بازاء الامر الاشبه به وهو الجنس والفصل
بازاء المفصل والمجمل بازاء المجمل وقد علمت ان الاجمال والتفصيل ليس باخراج شئ من المجمل وادخاله في المفصل
بل باعتبار وملاحظة جهة الوحدة تارة وملاحظة جهة الكثرة اخرى في شئ واحد ذاتية او طبيعية
لجهة كثيرة اعتبارية او وجودية فعلى هذا يندفع كثير من اعتراضات الامام وغيره عنهم بانهم خبطوا
في الكلام وخلطوا القول في موضع لا يليق به الحيرة فتارة اعتبروا في العقل جهتين وجوده وجعلوه علة
لعقل وامكانه وجعلوه علة لفلك ومنهم من اعتبر بدلها تعقله لوجوده وامكانه علة لعقل وفلك
وتارة اعتبروا فيه كثرة من ثلثة اوجه وجوده بنفسه ووجوبه بالغير وامكانه لذاته وقالوا يصدر
عنه بكل اعتبار امر فباعتبار وجوبه بالغير يصدر عنه عقل وباعتبار وجوده يصدر عنه نفس وباعتبار
امكانه يصدر عنه فلك وتارة من اربعة اوجه فزادوا عليه بذاك الغير وجعلوا امكانه علة لهيولى
الفلك وعلة لصورته ولا يخفى ان بعض هذه الانحاء في الايجاد لم يقع في كتبهم التي رايناها
ويحتمل ان يكون ذلك في كتاب اخر وقع بيد المعترض وللقائل ان يقول ان المعلول الاول ان كان متقوما
من هذه المختلفات فقد صدر الكثير من الواحد الحق وان كان احدها فلم يجز صدور الفلك بمادته
وصورته ونفسه وعقله واجيب عنه في شرح الاشارات بان المعلول الاول يطلق على العقل الاول
مع جميع ما له فانه اول ماهية صدرت عن الاول بكلياتها ويطلق على الصادر الاول وحده من غير

الاشبه بالصورة مبدء م

[illegible]

صدر

ان يعتبر معه شئ اخر من لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم عليه بانه متقوم من مختلفات وعلى التقدير الثاني
لا يصح ولا مناقضة بينهما اقول هذا الكلام غير حاسم لان غرض المعترض ليس مجرد التدافع في كلامهم
بجعل العقل الاول متقوما من مختلفات او امرا وحدانيا بل انه ان كان كثيرا فكيف صدر عن الاول وان كان
واحدا صرفا فكيف صار مبدء للكثرة والاولى ان يجاب بان الصادر شئ واحد لكن مراده لا يجعل
جاعل فان الصادر الاول عن المبدء عندهم هو الوجود والماهية والامكان وغيرهما من الامور التي يحتاج
اعتبارها الى جعل وتاثير ولهذا يعتبر في مرتبة الصادر الاول لا متاخرة عنه فالصادر الاول باعتبار
الكثرة اللازمة له الواقعة بالعرض يصير سببا لامور كثيرة وباعتبار وحدة وجوده الذي هو ما يتعلق
به الجعل بالذات صادر عن الحق كما صرح به الشيخ في الشفاء بقوله ونحن لا نمنع ان يكون عن شئ واحد ذات
واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجودها داخلة في مبدء قوامها بل يجوز ان يكون الواحد
يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم
عنه لذاته شئ وبمشاركة ذلك اللازم شئ فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب ان يكون مثل
هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاولى والمحقق الطوسي ذكر طريقة اخرى
لكيفية تكثر الجهات الموجبة لامكان صدور الكثرة معا عن الواحد الحق على وجه لا يرد عليه اشكال فقال
اذا فرضنا مبدءا وليكن آ وصدر عنه شئ واحد وليكن ب فهو اول مراتب معلولاته ثم
من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ب شئ وليكن ج وعن ب وحده شئ وليكن د فيكون في ثانية
المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الاخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى آ شئ اخر في ثانية
المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ج وحده شئ وبتوسط د وحده ثان و
بتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس
وعن ب بتوسط ج وحده سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر
وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر

صار

عن السافل بالنظر الى ما فوقه شىء واعتبرنا الترتيب فى المتوسطات التى يكون فوق واحد صار ما فى هذه
المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا تحصى عددها فى مرتبة واحدة
الى ما لا نهاية له فهكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة فى مرتبة واحدة عن مبدء واحد هذا ما فى شرح
الاشارات اقول انه ماخوذ من طريقة الشيخ شهاب الدين قدس سره فى حكمة الاشراق فانه بعد ما اثبت
ان انواع الجسم متكافية من وجوه وليس لبعضها علية بالقياس الى البعض اما السماويات فلان بعض
الافلاك اكبر جرما واصغر كوكبا وبعضها بالعكس واما العنصريات فلما وجد بينها من التعاكس بين
الماء والنار والانسان والاسد حيث لا يوجد نوع من بسايطها ومركباتها يكون له التسلط المحض
والعلية المطلقة على نوع اخر منها ولا نقلاب بعضها الى بعض بحسب غلبة كيفياتها فعلم من تكافوها
ان لها عللا من خارج متكافية غير مترتبة وبين ايضا ان كرة الثوابت مشتملة على اجرام متباينة
الصور والطبايع كثيرة بحيث لا يمكن للبشر عدها ولا يحيط بكثرتها الا خالقها وموجدها فلا بد
لها من علل غير محصورة العدد او جهات غير معدودة وجهات العقل الثانى غير وافية لصدورها
فظهر ان هذه الاشياء لا تنحل الا على طريقة الاشراق حاول ان يبين طريقا اخر اجود واتم
من طريقة المشائين فى ترتيب الوجود وكيفية ظهور الكثرة عن الواحد فقال ان العقول المجردة
كثيرة جدا ولا بد لها من ترتيب فيحصل من المعلول الاقرب ثان ومن الثانى ثالث وهكذا رابع
وخامس وهكذا فى النزول الى ان يحصل فى هذه السلسلة مبلغ كثير وكل واحد من هذه الانوار
العقلية لا حجاب بينه وبين النور الاول الواجبى اذ الحجاب انما هو من لوازم المادة وتوابعها فهى
تشاهد النور الاول ويقع عليها شعاعه ثم ينعكس النور من بعضها على بعض فكل عال يشرق على
ما تحته فى المرتبة وكل سافل يقبل الشعاع من نور الانوار بتوسط ما فوقه ورتبته حتى ان القاهر
الثانى يقبل من الشعاع الفايض من نور الانوار مرتين مرة بغير واسطة ومرة بواسطة النور
الاقرب والرابع الثالث اربع مرات منها صاحبه وما يقبل منه تعالى بغير واسطة وما يقبل منه

بتوسط النور الاقرب والرابع ثمانى مراتب اربع مراتب من انعكاس صاحبه ومرتا الثانى ومرة من النور الاقرب
ومرة من نور الانوار بغير واسطة وهكذا يتضاعف الانوار الفايضة العقلية الى مبلغ كثير يعجز القوى البشرية
عن الاحاطة به فيحصل من كل واحد من هذه الاشراقات العقلية ممن كان وعلى من كان نور وجوهر عقلى
فهذا احد الوجوه الذى يتكثر الجواهر النورية بسببه ثم ان هذه الانوار لما لم يكن بينها وبين نور الانوار
ولا بينها وبين بعضها حجاب لما مر انه من خواص الابعاد وشواغل الاجرام فيكون كل واحد منها يشاهد
نور الانوار العقلية ايضا والمشاهدة غير الشروق وفيض هكذا فكيف مشاهدة كل عال واشراق نوره
على سافل من غير واسطة وبواسطة متضاعفة الانعكاس فيحصل من هذه الجهة جملة اخرى من الانوار
العقلية مثل ما حصل من الاشراقات فتضاعف الانوار الفايضة العرضية العقلية على الجواهر العقلية
بسبب الانعكاسات الاشراقية والمشاهدية وانما حصل من كل مشاهدة واشراق نور عقلى لان الاشراقات
الكثيرة المتعددة اذا وقعت على حى لا يغيب عن ذاته فيكون له شعور بكل واحد منها وبزيادتها
فيحصل من كل واحدة من هذه الاشراقات والمشاهدات نور مجرد عقلى بخلاف ما اذا كانت الاشراقات
المتعددة واقعة على ميت كالاجسام فانها وان تمايزت بتمايز العلل كالكواكب والسرج الواقعة
على جسم لكنه لا يحصل منه بسببها نور ولا شعور له بتلك الاشراقات ولا بزيادتها فيحصل عدد
من القواهر المترتبة كثير بعضها من بعض باعتبار احاد المشاهدات واحاد الاشراقات وهى مترتبة
فى النزول العلى وهى القواهر الاصول الاعلون ثم يحصل من هذه الاصول بسبب تراكيب جهات ومشاركاتها
ومناسباتها كما بمشاركة جهة الفقر مع الشعاعات وكذا بمشاركة جهة الاستغناء معها وكذا
بمشاركة جهة القهر معها وكذا بمشاركة جهة المحبة معها وبمشاركة اشعة قاهر واحد بعضها
مع بعض وبمشاركة اشعة بعض مع بعض اشعة غيره اعداد كثيرة من العقول لا يحيط بها الا البارى تعالى بعضهم
كما قال الله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو ويحصل من بعض الاصول بمشاركة اشعة الجميع سيما
الضعيفة النازلة الجميع مع جهة الفقر الثوابت وكوكبها وكذا اصول الثوابت للمناسبة باعتبار

مشاركة بعض مع بعض مع اعتبار جهة الاستغناء والمحبة والقهر والمناسبات العجيبة التى بين الاشعة الكاملة الشديدة
وبين الاشعة البواقى الغير الكاملة من الضعيفة والمتوسطة يحصل منها الانوار القاهرة ارباب الاصنام النوعية
الفلكية وطلسمات البسايط والمركبات العنصرية وكل ما تحت كرة الثوابت فبعده كل من هذه الطلسمات
صنم نور قاهر هو صاحب الطلسم والنوع القائم النورى ثم ذكر ايضا ان قاعدة امكان الاشرف يقتضى
ايضا وجود هذه الانواع النورية المجردة لانها اشرف وذكر ايضا ان الانواع ليست فى طلسمها مجرد
الاتفاقات فانه لا يكون من الانسان غير الانسان ومن البر غير البر فالانواع المحفوظة عندنا ليست من مجرد
الاتفاق وانتقاش المجردات نفوسا كانت او عقولا بصور الانواع باطل لما سنذكره فلا بد وان يكون
نوعها اى ربها قائما بذاته فى عالم النور ثابتا لا يتغير فهذه طريقته فى صدور الاشياء عن المبدء الاول
والمشاؤن ايضا وان اشتهر عندهم ان عدد العقول عشرة الا ان الحق فى اصولهم يعطى ان عدد المحركات
السماوية يجب ان يكون بعدد الكرات فلكية كانت او كوكبية ويزيد عليها واحد لعالم العناصر فان
حال الكرات الجزئية كحال الكرات الكلية فى استخراج الاوضاع بحركاتها الدورية الشوقية من القوة الى الفعل
فيكون لكل كرة جزئية ايضا محرك كامل وكما اشتاقوا محركا مفارقا معشوقا كما فى الكرات الكلية فيكون
للعقول عندهم كثرة وافرة لكن المقصود من كلامهم من وجوه الاول انهم لم يذهبوا الى ان لكل كوكب فلك
وعقل بل بعضهم ذهب الى ان عدد العقول بعدد الافلاك الكلية بزيادة واحد للعنصريات وبعضهم
الى انه بعدد الكرات الفلكية دون الكواكب حتى يكون الجواهر العقلية بعدد ما ظهر لهم بصناعة المجسطى
من الافلاك خمسين او اكثر قال صاحب الشفاء فقد علمت ان لحركة السماوية نفسانية تصدر عن نفس
مختارة متجددة الاختيارات على الاتصال جزئيها فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبدء الاول
بعدد الحركات فان كانت الافلاك المتحيرة انما المبدء فى حركة كل كوكب منها قوة تفيض من
الكوكب لم يبعد ان يكون المفارقات بعدد الكواكب لا بعدد الكرات فكان عددها عشرة بعد الاول
اولها العقل المحرك الذى لكرة الجرم الاقصى ثم الذى للثوابت ثم الذى لكرة زحل وكذلك حتى ينتهى الى العقل

الفايض على انفسنا وهو العقل العالم الارضى ونسميه العقل الفعال وان لم يكن كذلك بل كان لكل كرة
متحركة لها حكم فى حركة نفسها ولكل كوكب كانت هذه المفارقات اكثر عددا وكان على مذهب المعلم الاول قريبا
من خمسين فما فوقها واخرها العقل الفعال وقد علمت من كلامنا فى الرياضيات مبلغ ما ظهر لنا من عدده
اقول لا يخفى ان القول الاول لا يخلو عن فساد لانك قد علمت ان الطبيعة والقوة والصورة النوعية فى البسايط
متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار وقد علمت ايضا ان الاجسام لا يتقدم بعضها على بعض بالعلية والايجاب
اللهم الا بالزمان والاعداد وان تاثير قواها ليس الا بمشاركة الوضع فلا يتصور توسط الجسم فى ايجاد
الصور الجوهرية لجسم اخر خصوصا فى الابداعيات التى صورتها نفسها على اصولهم على ان الصورة الجسمية
متقدمة على هيولاه وهيولى الفلكيات فلا يتصور بصورة بعدها اخرى ومفسدة امكان الخلاء عايدة اليهم
فلا بد لهم من القول بكثرة العقول فوق عشرة كما هو المشهور ولا يبعد ان يكون سبب اشتهار احد امرين احدهما
انه لما كان عدد العقول ما لزم عندهم عن عدد الافلاك وعددها بحسب ما وجدوه فى اول الامر تسعة فعدد
المفارقات على هذا التقدير كان عشرة تسعة منها للافلاك وواحد للعناصر ثم لما ظهر لهم بنظر ادق
فى احوال الافلاك واختلافها فى السرعة والبطوء والاستقامة والرجعة والقرب الى الارض والبعد عنها
فى اختلافها ايضا فى مبدء اعدادها الطولية والعرضية والقريبية والبعدية ان عددها ازيد مما
وجدوه اولا حكموا بزيادة العقول ايضا على ما حكموا به اولا بعد ما استمرت الشهرة بعشرية عددها
كما استمرت بتسعية عدد الافلاك وثانيهما ان لكل جملة من الافلاك يكون جملة من العقول يسودها
ويفيضها واحد منها كما ان لكل جملة من السماويات فلك كلى شامل لها محيط بها فاسم العدد باعتبار
السادات من العقول والكليات من الافلاك لا باعتبار الاتباع منهم والجزئيات منها الثانى انه
لا يمكن الجزم بان الصادر عن العلة الاولى بعيد عنه الفلك الاقصى الثالث انه ليس فى كلامهم ما يدل على
ان العقول متوالية فى الترتيب بحسب توالى الافلاك الرابع ان الجزم غير حاصل بان الاعتبارات المذكورة
فى العقل هى التى حصلت منها الموجودات العقلية والنفسية والجرمية وغيرها ولان العقل الواحد يكون

علة للفلك الكلي بما فيه من الافلاك والكواكب ولا الى النفس المتعلقة بكل فلك كلي واحدة الخامس ان الجهات
الثلث في العقل الاخير غير كافية لصدور الانواع المتباينة الصور المحفوظة الطبايع في وجهة واحدة فان
اختلاف القابل مع وحدة جهة الفاعل كما علمت لا يوجب الا اختلاف انحاء الحصولات والتشخصات لنوع
واحد دون اختلاف الحقايق ومبادي الفصول والاظهر ان الاوائل من الحكماء لم يحكموا بهذه الاحكام
في ترتيب الوجود على سبيل الجزم واليقين بل لما تعذر عليهم التفاصيل لانهم هم المنشؤن والمفتي لعلم
او المبعوث لشريعة يتعذر عليه التفاصيل فلا جرم طرقوا لمن ياتي بعدهم سبيلا وسهلوا الباب عليهم
بذكر انموذج ومثال في كيفية صدور الكثرة عن الواحد فيتيسر بعضهم الانموذج على الاذكياء تفصيل
هذا الباب لكل بحسب طاقة البشرية الميسر لما خلق له والله اعلم بحقايق الامور وما اسخف بعد هذه
المراتب اعتراض الامام الرازي عليهم بما ذكره مرادا من ان مثل هذه الكثرة لو كفى في ان يكون الواحد مصدرا
للمعلولات فذات الواجب تعالى يصلح ان يجعل مبدء للممكنات باعتبار ماله من كثرة السلوب والاضافات
من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك بحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا وقد علمت
وجه سخافة هذا الكلام مرارا وعرفت ان الكثرة في العقول ليست من الامور الاعتبارية الصرفة فان الامكان
وان كان امرا سلبيا والوجوب امرا اضافيا لكن متعلقهما امر حقيقي والاليق بحال من اعتاد نفسه بالمجادلات
الفقهية وصار في الاداء الكلامية ملكة لها ان لا يشرع في علم يحتاج تعلمه الى فطرة ثانية وقريحة خالية
عن اقاويل المبتدعين لحب الرياسة في امور الدنيا ليحفظ عرضه ولا ينكشف قصوره عن ابناء العلم
والعرفان واصحاب الذوق والوجدان **وبهذا الطريق يصدر عن كل عقل عقل وفلك وذلك**
اي صدور العقل والفلك عن كل عقل **الى العقل التاسع فيصدر منه فلك القمر وعقل عاشر وهو
المبدء الفياض** لما في عالمنا **والمدبر لما تحت فلك القمر** بالتاثير والايجاد لا بالتحريك والتصريف
كما هو شان النفوس **وهو العقل الفعال** لعدم تناهي تاثيراته في النفوس والصور وغيرها **فيصدر عنه** تاثيراتها
باعتبار جهة فقره وامكانه الخاص العام له ولغيره **الهيولى المشتركة العنصرية** وباعتبار تعقل ماهيته تعقله

الصور النوعية

الصور النوعية وباعتبار نسبة الوجوب الى المبدء الاعلى نفوسنا الناطقة وافاد ذلك بمعاونة الاجرام
السماوية المناسبة من جهة اشتراك كلها في الحركة الدورية لاشتراك العناصر في مادة واحدة ومن جهة اختلاف
حركاتها لاختلاف انواع الصور الاول للعناصر ومن جهة تركيب حركاتها المختلفة لتمزيج صور العناصر
الى غير ذلك مما لا يعلم تفاصيلها الا الخالق القوي لما لا يتعدد ولكثرة المعاونات والاستعدادات المختلفة
يكثر اعداد فيضه لنوع نوع من دون الجهات الفاعلية المعروفة اي جهات الفاعل لا يوجب التخالف العددي
في قابل واحد كما اشار اليه بقوله **بشرط استعداد الهيولى** فان الفاعل الواحد بجهة واحدة يجوز ان يصدر
عنه امور مختلفة لاختلاف القوابل ولاختلاف قابل واحد في استعداداته **وليس استعداد الهيولى
لقبول الصورة من جهة العقل الفعال والا** كما عرفت **لما تغير الاستعداد** لان العقل لا يتغير اذ
يتادى تغيره الى تغير واجب الوجود ولانه ليس في عالم الحركات والازمنة **بل استعدادها بسبب الحركات السماوية**
والاتصالات الكوكبية فان تلك الحركات تحدث اوضاعا سماوية يختلف بها استعدادات هيولى العناصر
فيفيضها حركة حادثة يقتضي حدوث استعداد في الهيولى مستدع لفيضان صورة حادثة من العقل الفعال
وكل حادث في العالم حركة كانت او وضعا او استعدادا او صورة فهو **مسبوق بشرط حادث** وفي
بعض النسخ بشرط سبق حادث والاول اولى **لان الحركة المحدثة الجزئية** بل ساير الحوادث **اما ان توجد دائما
او يوجد حدوث حادث آخر لا سبيل الى الاول والا لزم دوام الحادث** وهو محال **فتعين الثاني** وهو ان
قبل كل حادث زماني حادث آخر **وهذه الحوادث اما ان يوجد على نهج الاجتماع في الوجود او على نهج التعاقب
لا سبيل الى الاول** وهو اجتماعها في الوجود **والا لزم اجتماع امور لها ترتب في الوجود بلا نهاية** لاحتياج
كل منها الى الآخر السابق عليه **وهو محال فقبل كل حركة حركة وقبل كل حادث حادث لا الى اول وهو المطلوب**
اعلم ان في ربط الحادث بالقديم اشكالا عظيما وهو ان العلة التامة للحادث ان كانت قديمة بجميع اجزائها
لزم قدم الحادث وان كانت حادثة لا يمكن حصوله من قديم بل يحتاج الى علة تامة حادثة يكون معها
في الوجود والا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة فننقل الكلام الى علة علة الحادث فيلزم من ذلك ترتب

امور غير متناهية موجودة مجتمعة في الوجود ومع ذلك لا ينتهي حادث في سلسلة العلية الى قديم ولا يتميز القديم
في سلسلة معلولاته الى حادث فلذا ذهب المتفصي عن ذلك الاشكال فقالوا ان العناية الالهية لما اقتضت حدوث
الحوادث انتهت سلسلة الايجاد الى امر ثابت الذات متجددة النسب متعاقبة الاضافات وذلك هو الحركة
الدورية الدائمة فمن حيث دوامها استندت الى العلة القديمة ومن حيث حدوثها استندت اليها الحوادث
وتفصيله ان الموجود من الحركة كما هو المشهور عندهم امر وحداني مستمر هو التوسط بين المبدء والمنتهى المقرون
او المحقق وهو بحو واحد يلزمه اختلاف بالقياس الى الحدود المفروضة في المسافة فهو امر دائم باعتبار
ذاته حادث باعتبار تلك النسب العارضة له بحسب الفرض فمن حيث الذات الثابتة استندت الى المبدء
الثابت ومن حيث النسب المتعاقبة استندت اليها الحوادث بحسب الثبات والثبات والحدوث والحدود وهذه
خلاصة ما هو المشهور بينهم وانت تعلم انه غير واف بدفع الاشكال اذ الكلام عايد في اسناد تلك المتعاقبة
الى ذات قديمة قال بعض الافاضل في شرحه للهياكل بعد ما ذكر هذا الاشكال الوجه في تحقيق المقام
ان يقال المرجح لكل واحدة من النسب هو النسب السابقة عليها وهكذا فان اعتبرت الحركة الوحدانية
المستمرة بوحدتها فهي ثابتة مستندة الى العلل الثابتة وان اعتبرت النسب المتعاقبة وفرض لها اجزاء
بحسب تلك النسب كان كل واحدة منها مستندا الى السابق عليها اقول ما سماه تحقيقا في غاية الضعف
فان الكلام في ان علة التامة يجب ان تكون مجتمعة مع المعلول في الوجود اي وجود كان وتلك الحركة الوسطية
باعتبار نسبها امر كمي متصل غير قار واجزاء المتصل الغير القار لا يجتمع في الوجود فكيف تستند بعضها
الى بعض بالعلية التامة او بجزئيتها الاخيرة ويليه في الضعف والسخافة ما ذهب اليه وابتهج به ناقلا عن
بعض السابقين في شرح الهياكل ان سلسلة الحوادث متصلة وحدانية فان العقل السليم يحكم بان استمرار
المعلول واتصاله تابع لاستمرار العلة واتصالها ففيضة الصور المتعاقبة الى الحركة الاستعدادية للمواد
العنصرية بسبب الاجزاء المفروضة الى الحركة الدورية الفلكية والعجب انه مع انكاره لوجود الحركة المتصلة
في الخارج وجعل الوجود مقصورا على التوسط منها الذي هو امر وحداني كيف جعل اجزائها امورا موجودة

متاصلة الوجود

متاصلة الوجود والاشد بطونهم ما اشرنا اليه في مبحث الحركة واسنادها الى الطبيعة التي هي امر ثابت
بالذات وحاصله ان الكلام انه لا يجوز ان يصدر عن معنى ثابت وحده شيء متجدد وكان الحركة الاوان الطبيعة مع
من تبدل الاحوال اي احوال كانت لا يقتضي بذلك المبدء فان كان المبدء طبيعة فلتجدد قرب وبعد من النهاية
المطلوبة وان كان ارادة فيجب ان يكون عن ارادة متجددة جزئية فان الارادة الكلية نسبتها الى جميع اجزاء
الحركة نسبة واحدة فلا يتعين بعض منها بالوقوع دون الآخر ولذلك صرحوا بان محرك الحركة يجب ان لا يكون
عقلا ولا نفسا بلا قوة جسمانية منطبعة فيه لان الحركة الارادية يكون لا محالة التخيلات الجزئية المنبعثة عنها الارادات
الجزئية المتجددة الموجبة لجزئيات الحركة في نقول لما ثبت ان الحركة الدورية الفلكية التي هي الموجبة للحركة الاستعدادية
في هيولى العناصر على وجه الاعداد نفسانية صادرة عن النفس السماوية لاجل اشراقات عقلية واشواقات
علوية متوادة عليها من مبدءها العقلي ومعشوقها القدسي يوجب انبعاثات الحركة شوقا اليه وقبيها
فيجب كل انبعاث للحركة حدوث اشراق ونيل روح من مبدءها ومعشوقها وكل اشراق ونيل روح منه
يوجب شوقا لانبعاث ارادة الحركة فيحصل هناك سلسلة من الاشراقات والتشوقات وسلسلة من الاشواق
والارادات على وجه الاستمرار والاتصال فهي كسلسلة شيء كالتوسط وهو امر ثابت مستمر وشيء كالقطع وهو
امر متصل متجدد ففي الاشراقات اشراق كلي بامر عقلي ثابت وفي الاشواق والارادات شوق كلي مبدءها
نفس الفلك موجب ارادة كلية للحركة التوسطية واشواق جزئية مبدءها قوة منطبعة شوقية وارادات
جزئية في المبدء القريب للحركة الارادية الفلكية ولنفرض انها اثنتان احدهما في الكيف والاخرى في الوضع
قوة ذات جهتين جهة ثبات باعتبار ذاتها لانها امر جوهري متصل الذات وجهة تجدد باعتبار انضمام
امر متجدد اليه لو لم يكن انضمام مثل هذا الامر اليه لم يتم مبدئيته للحركة فانضمام كل جزء من احدى السلسلتين
الاولى على وجه الاتصال من غير ورود واحاد كل من هاتين السلسلتين غير متفاصلة بعضها عن بعض
في الوجود لانها متصلة واحدة لكن في التعبير يقع بحيث يوهم انها متفاصلة لعوز العبارة من بيان
كون المبدء باعتبار انضمام كل من هاتين السلسلتين يصير كل متغير عن حادث ومنشاء ذلك النقص الفاعل وعلاقتهم

المباشر للحركة المعيوب للهيولى لوقوعها في اواخر الموجودات الموجب لتجدده من منبع الوجود والكمال وحاجتها الى
الاشكال آناً فآناً اقول وقد علمت طريقتنا من القول بتناهي الحركات جميعا فلكية كانت او عنصرية في قصود
جميع المكنات عن درجة السرمدية والاولية فالامر في ربط الحوادث لو ما يغيرها القديم علينا اصعب لكن وفقني
الله تعالى بحمده وفضله لاصل حكمي انفسح بوجوده جميع الشك عن وجه درك الحق واليقين وهو ان الحوادث
باسرها تستند الى الحركة الدورية ولا يفتقر هذه الحركة الى علة حادثة فان موضوع قولنا كل حادث زماني فله
علة حادثة هو الماهية التي عرض لها الحدوث من حيث كونها معروضة له وليس كذلك الحركة بل ماهيتها نفس الحدوث
والتجدد فهي حادثة لذاتها والذاتيات لا تعلل والسؤال بلم لا يجري في حدوثها وتجددها كما لا يجري في كون
الامس قبل وفي كون الغد بعد لان القبلية والبعدية نفس حقيقة الامس والغد ونحن بعد ما لم نحتج الى عقولنا
لم نحكم جزما الا بوجوب علة حادثة لمعلول متجدد واما المعلول الذي نفس ماهيته الحدوث والتجدد فلا نحكم
عليه بذلك الا اذا عرض له تجدد وحدوث زايد على ماهيته كالحركات المستقيمة التي العنصرية وغيرها
من الكمية والكيفية بخلاف الدورية الفلكية التي لا يعرض لها حدوث غير حدوثها التجددي الذاتي الا
بحسب الفرض والوهم كما ان الهيولى جوهرها ليس الا القوة والاستعداد فلا يحتاج في استعدادها الذاتي
نحو الصور مطلقا الى معد ومهيئ واذا عرضت لها الاستعدادات الخاصة لصورة دون اخرى يحتاج
الى معدات ومهيئات من خارج فالحاصل ان كل واحد من المتغيرات ينتهي الى ماهية هي نفس التغير
فلكونها متغيرا صح ان يكون علة للمتغيرات ولكونها نفس التغير صح ان يكون منسوبا الى الجاعل الاصل
الماهيات بافاضة الوجود عليها من دون خصوصيات تخصصاتها وشؤون حصولاتها المحوج الى
علل حادثة مادية وتلك الماهية هي الحركة ولعلها عرفها بعض المحصلين بانها هيئة يمتنع ثباتها
لذاتها وهذا التحقيق من الابحاث الشريفة النافعة جدا في دفع اشكالات كثيرة والمصنف لما ذكر
ان كل حادث يسبقه حادث آخر ولزم من كلامه سبق حوادث غير متناهية اما مجتمعة او متعاقبة
فاختار التعاقب ورد الاجتماع اراد ان يشير الى برهان التطبيق الدال على نفي ترتب المجتمعات الغير المتناهية

المستحيل

المستحيل باتفاق آراء العقلاء فقال فان قيل لم قلتم انه يستحيل ترتب امور غير متناهية قلنا لانا
اذا اخذنا جملتين احديهما من مبدء معين الى غير النهاية والاخرى مما قبله بمرتبة واحدة اي بمرتبة معينة
متناهية من العدد واطبقنا الثانية الناقصة على الاولى الزائدة جزء من الناقصة بان يقابل الجزء
الاول من الجملة الثانية بالجزء الاول من الاولى والثاني بالثاني وهلم جرا فاما ان يتطابقا الى غير النهاية
بان يكون بازاء كل واحد من الجملة الاولى واحد من الجملة الثانية او ينقطع الثانية ولا سبيل الى الاول لانه كان
الزايد مثل الناقص ويلزم من ذلك تساوي الجزء والكل الموجب لعدم كون الجزء جزءا او الكل كلا هف
فيلزم الاستطاع فيكون الجملة الثانية اي الناقصة متناهية والاولى زايدة عليها بعدد متناه
والزايد على المتناهي بعدد متناه يجب ان يكون متناهيا فيلزم تناهي الجملتين على تقدير لاتناهيهما
هف قال الشارح الجديد وانما اعتبروا قيدي الاجتماع في الوجود والترتيب لان الاحاد اذا لم تكن موجودة
معا في الخارج كالحركات الفلكية لم يتم التطبيق لان وقوع احاد احديهما بازاء احاد الاخرى ليس في الوجود
الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالة وجودها مفصلة
في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع احاد احدى الجملتين بازاء احاد الاخرى الا اذا كانت
الاحاد موجودة معا اما في الخارج او في الذهن اقول قد سلف منا ان للاشياء نحوا اخر من المعية
دون الزمانية والعلية وهي المعية في اصل الوجود مع قطع النظر عن الكون في المتى واجزاء الحركة المتصلة
لها هذه المعية في الوجود وقد بينا ان علم الباري تعالى بجميع الاشياء التي وجدت او ستوجد علم
واحد حضوري وشهود تام اشراقي وعلى هذا النحو وجود الاشياء المتجددة عند الجواهر العقلية المرتفعة
عن ربقة التغير وافق التجدد وعلمها الاشراقي الوجودي بها فيجري فيها من الحيثية التي ذكرتها التطبيق
والتضايف وغيرهما من البراهين خاتمة للقسم الثالث من كتاب الهداية في احوال النشاة الاخرة
للنفس الناطقة ولما ذكر المصنف في اخر فنون هذا القسم وجود جواهر عقلية وهي وسايط وجود المبدء الاعلى
الى المراتب المتاخرة البعيدة المناسبة للخير الاقصى واسباب حصولها كالانها الموجبة لقرب المناسبة

من جهة الحركات والاستعدادات فيها ينزل الوجود ويهبط الى مرتبة النقص الخسة كمرتبة الهيولى والجسم كثرة
ولاجلها يرتقي الى ذروة الشرف والكمال بعد ان يهبط منها حيث يعرج بعد طي مراتب الجماد والنبات والحيوان
الى درجة العقل المستفاد والمستضيء بنور الحق في المعاد فكان الوجود الفائض من الواجب عقلا ثم نفسا ثم
جرما ثم عاد نفسا ثم عقلا كما في قوله تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج فيها وظاهر ان الاشرف
الموجودات في هذه السلسلة العودية بالعقول الابداعية هي النفس الناطقة لوقوعها في اخر مراتب
العود لكونها اشرف وجودا واقوى تخلصا من الهيولى ذو مراتب الشرف باعتبار مراتب البراءة عن القوة
والخسران اللذين مبدؤهما الهيولى والابدان فاراد ان يشير الى ان لها وجودا اخرويا لا يحتاج فيه الى البدن
واحوالا اخروية سانحة عليها من ذاتها لاجل ملكاتها واخلاقها المكتسبة لها من البدن وهيئاته بحسب
النشاة الاولى وذلك الوجود البقائي للنفس بعد بوار البدن يسمى بالنشاة الاخرة لها
فوضع ستة فصول للمباحث المتعلقة بوجودها واحوال وجودها بعد الموت وفساد البدن مسماها
بالمعاد اثبات لكونها مما يحتاج بتبيين مقاصدها او هام الجاحدين لثبوت المعاد من الذين الحدوا
عن الملة والدين ومما يجب ان يعلم قبل الخوض في تلك المقاصد ان المعاد على ضربين ضرب لا يفي بوصفه
وكنهه الا الوحي والشريعة وهو الجسماني باعتبار البدن اللائق بالاخرة وخيراته وشروره والعقل
لا ينكره وضرب يمكن تحصيله من جهة النظر والقياس والشرع لا ينكره بل ربما يشير اليه اشارات مقنعة
وعبارات مشبعة يحكي لطالب الحق واليقين ويهدي لمن يشاء الى صراط مستقيم كقوله تعالى يا ايتها
النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية وبالجملة فكل ما لا يتوصل العقل بالدليل الى اثبات وجوده
او عدمه وانما يكون مجوزا فقط فان النبوة تكشف عن حاله وتقضي على وجوده او عدمه ولما صح
عندنا العقل صدق النبوة فيتم عنده ما قصر عنه ويكمل ما نقص عن معرفته كما في قوله صلى الله عليه وآله اني بعثت
لاتمم مكارم الاخلاق وتفصيل السعادة والشقاوة الجسمانيين يطلب من القران والحديث على الوجه المفصل
المشروح في مواضع عديدة منها لان حقايق الاحوال المعادية على هياتها وخصايص صورها وكيفياتها

لا نوقف

لا نوقف عليها الا بعد ما نوحي الينا بذلك من الوعد والوعيد ثم اذا دلنا ظاهره على امتناعه والاستلزام واوقعنا
الحجة موقع الجواز والامكان وبينا حجابه على دعاوي المنكرين والخصم في بابه قام التنزيل والاخبار النبوية فيه
مقام البراهين في المعاني الهندسية ومقام الادلة الواضحة في المعاني الطبيعية والالهية وصار العاقل حقيقة
عن تصور كيفياتها بعد ايقانه بوجوبه وتصديقه بما يشير به التنزيل بعيدا عن خالقه وخصوصا اذ قال عز اسمه
ونشئكم فيما لا تعلمون ولولا ان احوال النشاة الثانية وتفصيل كيفياتها بابا لا يطلع للعقل فوجوه
في الاحاطة بكنهه الا عند قيام الساعة لما قال تعالى لرسوله قل ما كنت بدعا من الرسل ولا ادري ما يفعل بكم
ان اتبع الا ما يوحى الي ما لم يرجع قوله تعالى وعنده علم الساعة واليه ترجعون والشيخ الرئيس الشاد حقيقة في اخر الهيات
الشفاء الى وجه صحة المعاد الجسماني بقوله ان الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل يزداد عليها تاثيرا وصفاء
كما يشاهد في المنام فربما كان المحكوم به اعظم شانا في بابه من المحسوس على ان الاخروي اشد استقرارا من الموجود في
المنام بحسب قلة العوائق وتجرد النفس وصفاء القابل وليست الصورة التي ترى في المنام بل والتي تحس
في اليقظة كما علمت الا المرتسمة في النفس الا ان احديهما تبتدئ من باطن وتنحدر اليه والثانية تبتدئ
من خارج وترتفع اليه فاذا ارتسم في النفس تم هناك ادراك المشاهدة وانما يلذ ويؤذي بالحقيقة
هذا المرتسم في النفس لا الموجود في الخارج وكلما ارتسم في النفس فعل فعله وان لم يكن له سبب من خارج فان
السبب الذاتي هو هذا المرتسم والخارج هو سبب بالعرض او سبب السبب فهذه هي السعادة والشقاوة الخسيستان
اللتان بالقياس الى الانفس الخسيسة واما الانفس المقدسة فانها تبعد عن هذه الاحوال وتتصل بكمالها
بالذات وتنغمس في اللذة الحقيقية وتتبرء عن النظر الى ما خلفها والى المملكة التي كانت لها كل التبرء
ولو كان بقي فيها اثر اعتقادي او خلقي تاذت به وتخلفت لاجله عن درجة العليين الى ان ينفسخ انتهى كلامه
ويقرب منه ما ذكره الشيخ الغزالي في بعض مسفوراته بقوله ان اللذات المحسوسة الموجودة في الجنة من
من الاكل والنكاح يجب التصديق بها لامكانها وان اللذة كما تقدم حسية وخيالية وعقلية اما الحسي فلا يخفى
معناه وامكانه في ذلك العالم كامكانه في هذا العالم فانه بعد رد الروح الى البدن وقام البرهان على امكانه

واما الكلام في ان بعض هذه اللذات مما لا رغبة فيها رغبة كاملة لبعض العقلاء كاللبن والابريق والطلح
المنضود والسدر المخضود فان هذا ما خوطب به جماعة يعظم ذلك في اعينهم ويشتهونه غاية الشهوة
ولكل احد في الجنة ما يشتهيه كما قال الله تعالى ولكم فيها ما تشتهي انفسكم ولكم فيها ما تدعون واما الخيالي
فلذة كما في النوم الا ان النوم مستحقر لاجل انقطاعه فلو كانت دائمة لم يبطل الفرق بين الخيالي والحسي لان التذاذ
الانسان بالصورة من حيث انطباعها في الخيال والحس لا من حيث وجودها في خارج فلو وجد في الخارج
ولم يوجد في حسه بالانطباع فلا لذة له ولو بقي المنطبع في الحس وعدم في الخارج لدامت اللذة وللقوة
المتخيلة قدرة على اختراع الصور في هذا العالم الا ان الصورة المخترعة ليست محسوسة ولا منطبعة
في القوة الباصرة فلذلك لو اخترع صورة جميلة في غاية الجمال وتوهم حضورها ومشاهدتها لم يعظم سروره
لانه ليس يصير مبصرا كما في المنام ولو كانت للخيال قوة على تصويرها في القوة الباصرة كما له قوة تصويرها
في المتخيلة لعظمت اللذة لتنزيلها منزلة الصور الموجودة من خارج ولم يفارق الدنيا الاخرة في هذا المعنى
الا من حيث كمال القوة على تصويرها الصورة في القوة الباصرة ولا يخطر ببالها شيء يميل اليه الا له في
الخيال بحيث يراه واليه الاشارة بقوله صلى الله عليه وآله ان في الجنة سوقا يباع فيه الصور والسوق
عبارة عن اللطف الالهي الذي هو القدرة على اختراع الصور بحسب الشهوة وهذه القدرة اوسع واكمل
من القدرة على الايجاد من خارج الحس فحمل امور الاخرة على ما هو اتم واوفق للشهوات اولى ولا ينقص
شيئا في الوجود اختصاص وجودها في الحس وانتفاء وجودها من خارج فان وجودها مراد
لاجل حظه وحظه من وجوده في حسه فاذا وجد فيه فقد توفر حظه والباقي فضل لا حاجة اليه
وانما يراد لانه طريق المقصود وقد تعين كونه طريقا في هذا العالم الضيق القاصر اما في ذلك العالم
فيتسع الطرق ولا يتضيق واما الوجود الثالث العقلي فهو ان يكون هذه المحسوسات امثلة للذات
العقلية التي ليست بمحسوسة فان العقليات تنقسم الى انواع كثيرة مختلفة كالحسيات فيكون هي امثلة
لها كل واحدة مثالا للذة اخرى مما يتعقل في العقليات تعبر عنها وتثبت في الحسيات فانه لو راى احد في المنام

الخضرة والماء الجاري والوجه الحسن والانهار والامطار الممطرة باللبن والعسل والخمر والاشجار المزينة
بالجواهر واليواقيت واللآلي والقصور المبنية من الذهب والفضة والاسورة المرصعة بالجواهر والغلمان
المتماثلين بين يديه كالخدمة لكان المعبر يعبره ذلك بالسرور ولا يحمله على نوع واحد بل كل واحد يحمله على نوع اخر
من السرور ويرجع بعضه الى سرور العلم وكشف المعلومات وبعضه الى سرور المملكة ونفاذ الامر وبعضه
الى مشاهدة الاصدقاء وان اشتمل الجميع اسم السرور فهي مختلفة المراتب مختلفة الذوق ولكل واحد
مذاق يفارق الاخر فكذلك اللذات العقلية ينبغي ان يفهم كذلك وان كانت مما لا عين رأت ولا اذن
سمعت ولا خطر على قلب بشر وجميع هذه الاقسام ممكنة فيجوز ان يجمع بين الكل ويجوز ان يصيب كل
واحد بقدر استعداده فالمشعوف بالتقليد والجمود على الصورة لم ينفتح له طريق ولا يتمثل له هذه
الصور والعارفون المستصغرون لعالم الصور واللذات الحسية يفتح لهم من لطايف السرور واللذات
العقلية ما يليق بهم ويشتهي شرهم وشهوتهم اذ حد الجنة ان فيها لكل امرء ما يشتهيه فاذا اختلفت
الشهوات لم يبعد ان يختلف العطيات واللذات والقدرة واسعة والقوة البشرية عن الاحاطة بعجايب
القدرة قاصرة والرحمة الالهية القت بواسطة النبوة الى كافة الخلق القدر الذي احتملته افهامهم
فيجب التصديق بما فهموه والاقرار بما وراء منتهى العلم من امور يليق بالكرام الالهيين انتهى قوله
اقول وهذان القولان من كلام هذين الشيخين اقرب ما رأينا من كلمات ائمة الحكمة والكلام في باب
توجيه المعاد الجسماني بالعقل وحاصلهما ان النفس الناطقة لكونها من سنخ الملكوت ومن عالم
القدرة والقوة لها قدرة على اختراع الصور ولكن الصور التي يخترعها حين تعلقها بهذا البدن الكثيف
الظلماني المركب من الاضداد ليست الا ضعيفة الوجود ولا يترتب عليها الاثار الخارجية ولا تكون ثابتة
بل متغيرة لان مظهرها قوة خيالية دائمة التحلل والانفعال لعالم البعد والزوال لاختلاف امزجة
محلها بسبب ما يرد عليه من المشوشات والمغيرات الخارجية والداخلية وكلما استراحت النفس من الاشتغال
الضرورية والحركات اللازمة لحفظ هذا البدن المجتمع من الامور المتنافرة المتعادية الانفكاك وتعطلت

حواسها الظاهرة واحتجبت عن استعمال النفس اياها اما بالنوم او بتوجهها الى الجنبة العالية بقوة في ذاتها
فطرية او بسبب اغتنام الفرصة ورجعت الى ذاتها فاصبحت مخترعة للصور ومشاهدة اياها بحواسها التي
لها هي في ذاتها بلا مشاركة البدن فان الانسان في حالة النوم يبصر ويسمع ويذوق ويشم ويلمس مع ان
حواسه الظاهرة معطلة عن الادراكات فعلم ان للنفس بصرا وسمعا وذوقا وشما ولمسا في ذاتها من دون
لحاجة فيها الى البدن بل هي اتم واصفى من التي في البدن لو لم يكن هذه عايقة للنفس عن استعمالها اياها وكما
ان حواس البدن كلها يرجع الى حاسة واحدة وهي الحس المشترك لجميع حواس النفس وقواها ترجع الى قوة
واحدة هي ذاتها النورية الفياضة فيصير حال رجوعها الى ذاتها من هذا العالم ادراكها للاشياء عين
قدرتها عليها وكلما كانت النفس اتم قوة واقوى جهة او اقل مزاحمة ومعاوقة من قواها اما لفقودها
او ضعفها كالمجانين والمرضى ولقوتها خيرية كانت او شريرة كالانبياء والاولياء والكهنة و
المجذوبين كانت ملاقاتها ومشاهدتها للصور اقوى وترتب آثار الوجود الذاذا وايلاما عليها اكثر مع بقاء
مع تعلقها بالدنيا والبدن فان النفوس القوية التي لا يشغلهم شان عن شان ولا يلهيهم موطن عن موطن
ولا تجارة ولا بيع عن ذكر الله وتذكر الامور الاخرة هي كالمبادي العالية ذاتا وفعلا يقتدرون
على مشاهدة ايجاد امور مشاهدية وربما يبلغ قوة نفوسهم الى حد تسري في غيرهم فيفيدون
له قوة يقتدر بها على مشاهدة الامور الغيبية كاسماع النبي صلى الله عليه وآله الحضار ذكر الحصى والجماد
وان لم يكن هذه الحالة دائمة لهم بحسب خواص الاوقات والتعلقات كما يتبعها من الحال كما روي
عن النبي صلى الله عليه وآله ان لله في ايام دهركم نفحات الا فتعرضوا لها وبالجملة لا يبعد ان يكون
لبعض افراد الناس نفس شريفة شديدة الاتصال بعالم القدس والحق التاثير والكمال قليلة الالتفات
الى عالم الحس قوية التلقي عن عالم الغيب قليلة الانغماس في جانب الظلمات لا يشوشها الفكرة ولا يشغلها
المحسوسات عن افعالها الخاصة ويحصل لذلك الانسان في اليقظة ان يتصل بعالم الغيب ويتمثل له
العقول المجردة والنفوس الكلية والروحانيات وامور الاخرة ويشاهدها مشاهدة صحيحة اتم من المشاهدة

الدنياوية الناقصة لاجل كدورة المادة وضعف الادراك فكدورات الشهوات وشواغل هذا العالم
المظلم حجاب عن غاية المشاهدة كما قال الله تعالى لا تدركه الابصار وربما يشغل بعض المكاشفين صور ذلك
الموطن عن مشاهدة صور هذا الموطن في اليقظة وسلامة الالات على عكس حال المحجوبين وجميع ما ذكرناه لظهور
سلطان الاخرة على بعض النفوس بوجه من الوجوه وهذه انموذج لمعرفة احوال الاخرة لها فانها اذا انقطعت
تعلقاتها بالبدن وخلت عن الحجاب بالبدن او تحللت صارت حواسها الباطنية لادراك الامور الاخروية اشد
واقوى فيظهر لصاحبه اكتسابها في الدنيا من الاخلاق والاعمال والملكات والصفات الكريمة او
الكريهة صور حسنة بهيجة كالجنات والانهار والحور والغلمان والحلل الفاخرة والبحار المكللة باليواقيت
واللؤلؤ والمرجان او قبيحة موحشة من العقارب والحيات والنيران والجحيم والزقوم والتصلية في الجحيم
ثم اعلم ان اعادة النفس الى بدنها الذي كان لها في الدنيا مخلوق من سنخ هذا البدن بعد مفارقتها عنه
في القيامة كما نطقت به الشريعة من نصوص التنزيل وروايات كثيرة متظافرة عن اصحاب العصمة والطهارة
غير قابلة للتاويل كقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة و
وهو بكل شيء عليم فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى
قادرين على ان نسوي بنانه امر ممكن غير مستحيل فوجب التصديق بها لكونها من ضروريات الدين
وانكارها كفر مبين ولا استبعاد ايضا فيها بل الاستبعاد والتعجب من تعلق النفس اليه في اول الامر
اظهر من تعجب عوده اليه ولا يلزم ان يكون حدوث لياقته واستعداده لتعلقها بما يحصل له
شيئا فشيئا وبلوغ قامته الى كماله قليلا قليلا لكونه اولا نطفة ثم علقة ثم مضغة ثم عظاما ثم
طفلا الى تمام الخلقة على حسب ما يقتضيه التوالد والتناسل فان ذلك نحو خاص من الحدوث والحدوث
لا ينحصر للانسان فيه فمن الجائز ان يتكون دفعة تاما كاملا لاجل خصوصية بعض الازمنة والاوقات
والاوضاع الفلكية بحسب ارادة الله تعالى في ايجاد الناس وتكوين اجسادهم دفعة واحدة ونفخ ارواحهم
في اجسادهم المتكونة نفخة واحدة بتوسط بعض ملائكته فوة الله تعالى بواسطة واهب الصور

بلك الصور الى مواد ها لحصول المزاج لخاص مرة اخرى كما يكون الوف كثيرة من اصناف الحيوانات كالذباب
وغيرها في الصيف من العفونات تكون فيها ولا يلزم ان يكون نحو التعلق واحدا في البدو والاعادة
بل يجوز ان يكون التعلق الاخر الى البدن على وجه لا يكون مانعا من حصول الاحوال الغريبة والاثار العجيبة
ومشاهدة امور غريبة لم يمكن من مشاهدتها اياها في النشاة الدنيا وتبدو كذا افقدها على اجسام
صور عجيبة حسنة او قبيحة مناسبة لاوصافها واخلاقها ولا يضرنا ايضا كون البدن المعاد غير البدن
الاول بحسب الشخص استحالة كون المعدوم بعينه معادا كما يشهد من النصوص من كون اهل الجنة جردا مردا
وكون ضرس الكافر مثل جبل احد وكذا ما روي من قوله عليه السلام يحشر بعض الناس يوم القيمة على صور
يحسن عندها القردة والخنازير بعضد ذلك وكذا قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها
فان قيل فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات والالام الجسمانية غير من صدرت منه الطاعات
والخيرات وارتكب المعاصي والشرور قلنا العبرة في ذلك بالجوهر المدرك وهو النفس ولو بواسطة
الالات وهي باقية بعينها وكذا المادة والسنخ كالاجزاء الاصلية في البدن او غيرها ولهذا يقال
للشخص مع استحالة من الصبوبة الى الشيخوخة والتجدد واقع في الاستحالات واقصرها بين انه بعينه
وان تبدلت الصورة والهيئة وتذكر من الاعضاء والالات ولا يقال لمن جنى في سن الشباب فعوقب
في المشيب انه عقاب لغير الجاني واعلم انه قد ذهب الفلاسفة الطبيعيون والدهرية الذين
لا اعتماد باقوالهم وآرائهم في الملة ولا في الفلسفة انكار المعاد مطلقا للانسان زعما منهم
انه متكون من مزاج وامتزاج لهذا الهيكل المحسوس بما فيه من القوى والاعراض وذلك يفنى بالموت
ولم يبق منه الا المواد العنصرية ولا اعادة للمعدوم فلا يرجى لعايدة فحكموا بانه اذا مات مات ونيل
سعادة او شقاوة وقد قال كما حكى الله تعالى عنهم في كتابه المجيد ما هي الا حيوتنا الدنيا نموت
ونحيى مثل العشب والمرعى فيصير غثاء احوى فلهذا البتا انكروا النبوة المنذرة بالبعث وابايها
وصرحوا صريحا على منع نشرها وابدوها وفي هذا تكذيب للعقل على ما يراه المحققون من اهل الفلسفة والشرع

في سورة المؤمنون

على ما قرره المحققون من اهل الملة وتوقف جالينوس في امر المعاد لتردده في ان النفس هل هو المزاج الحاصل
من التركيب والامتزاج فتفنى بالموت فلا تعاد ام جوهر باق بعد الموت فيكون له المعاد واتفق المحققون
من الفلاسفة والمليين على ثبوت المعاد وحقيقته لكنهم اختلفوا في كيفيته فذهب جمهور المسلمين الى انه جسماني
فقط لان الروح عندهم جسم ساير في البدن سريان النار في الزيتون وماء الورد في الورد والنار في الفحم
وذهب جمهور الفلاسفة الى انه روحاني فقط لان البدن ينعدم بالصورة والاعراض فلا يعاد والنفس
جوهر مجرد باق لا سبيل اليه الفناء فيعود وما نوس به كثير من علماء الاسلام كالحكماء الامامية
رضوان الله عليهم والشيخ الغزالي والكعبي والحليمي والراغب الاصفهاني القول بالمعادين الروحاني والجسماني
جميعا ذهابا الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا راى كثير من الصوفية والكرامية وبه يقول جمهور النصارى
والتناسخية قال الامام الرازي الا ان الفرق ان المسلمين يقولون بحدوث الارواح وردها الى البدن
لا في هذا العالم والتناسخية بقدمها وردها اليه في هذا العالم وينكرون الاخرة والجنة والنار فان
قيل الايات المشعرة بالمعاد الجسماني ليست اكثر واظهر من الايات المشعرة بالتجسم والتشبيه والجبر والقدر
ونحو ذلك وقد وجب تاويلها عن ظاهرها فلتصرف هذه ايضا الى بيان المعاد الروحاني واحوال
سعادة النفس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان والاجسام على وجه يفهمه العوام فان الانبياء مبعوثون
الى كافة الخلق لارشادهم بقدر استعدادهم الى سبيل الحق وتكميل نفوسهم بحسب القوة النظرية والعملية
وتسخير النظام المفضي الى صلاح الكل وذلك بالترغيب والترهيب بالوعد والوعيد والبشارة لما
يعتقدونه لذة وكمالا والانذار عما يعدونه الما ونقصانا واكثرهم عوام تقصر عقولهم لانهم بعالم
الاشباح والمحسوسات من ذوات المبدأ الاول وذوات العقول الفعالة التي هي المبادي القصوى والشهية
تحاكيهم لهم بمثالاتها الماخوذة من المبادي الجسمانية وتحاكيها بنظايرها من المبادي المدنية وتحاكي الافعال
الالهية بافعال المبادي المدنية من الملوك والسلاطين القادرين وتحاكي افعال القوى والمبادي الطبيعية
بنظايرها من الملكات والصناعات والقوى الارادية وكذلك يخاطبهم من المعقولات بنظايرها من المحسوسات

المفتى

فيعبر عن العاقبة العاقبة بالظلمة او الماء وعن العدم بالظلمة وعن اصناف السعادات التي هي غايات
افعال الفضايل الانسانية بنظايرها من المراتب المكانية والمتعددة الزمانية فوجب ان يخاطبهم الانبياء
من امر المعاد بما هو مثال للمعاد الحقيقي ترغيبا وترهيبا للعوام وتتميما لامر النظام ولهذا قيل ان الكلام مثل
واشباح للفلسفة قلنا انما يجب التاويل عند تعذر الظاهر ولا تعذر ههنا سيما على ما ذكرنا من القول
بكون البدن المعاد مثل الاول لا عينه وما ذكرتم من حمل كلام الشريعة ونصوص الكتاب على الاشارة الى مثال
معاد النفس والرعاية لمصلحة العامة يؤدي الى نسبة الانبياء صلوات الله عليهم الى خبث الكذب فيما يتعلق
بالتبليغ والقصد الى تضليل اكثر الخلايق والتعصب طول العمر لترويج الباطل واخفاء الحق لانهم لا يفهمون
الا هذه الظواهر التي لا حقيقة لها نعم لو قيل ان هذه الظواهر مع ارادة معاني الكلام وثبوته في نفس الامر
مثل المعاد الروحاني واللذات والالام العقلية وكذا اكثر ظواهر اهل القران على ما يراه المحققون من علماء الاسلام
بناء على ان العوالم متطابقة فكل ما يوجد في عالم الاجسام والاشباح من الانواع يوجد نظايرها على وجه
الطف واعلى في عالم الابداع لكان حقا لا ريب فيه ولا اعتداد بمن ينفيه هداية النفس الانسانية
بعد خراب البدن وفساد المزاج اما ان تفسد وتبقى فعلى الثاني اما ان متعلق ببدن اخر على سبيل التناسخ
اولا بل يتعلق بل تبقى موجودة بلا تعلق لا سبيل الى الاول وهو فسادها لان النفس لا تقبل الفساد والا
لكان فيها شيء يقبل الفساد وشيء يفسد فيكون فيها شيء يجري مجرى المادة الحاملة لقوة الفساد وشيء
يجري مجرى الصورة وهو الفاسد بالفعل لان الفاسد بالفعل غير القابل للفساد بقوة البطلان
لان القابل للشيء يبقى ذاته مع المقبول والفاسد بالفعل لا يبقى مع الفساد فيكون القابل غير الفاسد
قال الشارح الجديد فيه بحث اذ ليس معنى قبول الشيء للعدم والفساد ان ذلك الشيء يبقى متحققا ويحل فيه
الفساد على قياس قبول الجسم للاعراض الحالة فيه بل معناه ان ذلك الشيء ينعدم في الخارج واذ حصل
ذلك الشيء في العقل وتصور معه العدم حكم العقل عليه بالعدم ووصفه به في حد نفسه في العقل لا في الخارج
اذ ليس في الخارج شيء وقبول لعدم قائم به ذلك الشيء اقول كانه نسي البرهان المذكور على كون كل حادث

مسبوقا بالزمان محتاجا الى مادة حاملة لامكانه ولا فرق في ذلك بين جانبي الوجود والعدم لان البرهان
اذا تم في جانب الوجود تم في جانب العدم بلا تفاوت اصلا نعم كل معدوم صرف لم يدخل في عالم الوجود لا يحتاج
في عدمه الى سبق حامل بل حادثه حامل بعدمه بالمعنى الذي ذكره من العقل بتصور ماهيته ومقيسها الى العدم
فيجدها موصوفة بالعدم في العقل ويحكم عليها على عدم اتصافها بالوجود في الخارج فيصدق الموجبة الذهنية
والسالبة الخارجية لقيام معنى العدم فيها في الذهن وعدم قيام الوجود في الخارج اصلا واما الاشياء
التي طرء عليها العدم بمعنى رفع الوجود الذي كان ثابتا لها في الخارج فلا بد لها من حامل القوة عدمها
وبطلانها لا يكون ذلك الحامل نفس وانها وتمام حقيقتها لان حقيقة فعلية الذات والوجود حينئذ قوة
الفساد والبطلان التي تساوي قوة الفعلية والوجود ولان جواز المعدوم يكون مع جواز المعدوم وجواز
الموجود يكون مع جواز الموجود وقد مر في مبحث الهيولى ان الاستعداد والفعلية متقابلان فلا بد وان يكون
الحامل لقوة الفساد اما جزء ذاتها الذي هي بها بالقوة ان كانت مركبة او محلا لذاتها ان كانت بسيطة
كالصور والاعراض فحامل قوة الفساد للنفس ان كان محلا لها فيكون النفس قائمة بالمادة وقد ثبت تجردها
وان كان جزءا لذاتها فيكون ذاتها مركبة من مادة وصورة وقد ثبت بساطتها وان حجبنا عن بساطة
النفس على هذا الوجه بل جوزنا كونها متالفة من مادة وصورة مفارقتين جوهرتين يزول احدهما وهي
الصورة لها ويبقى الاخرى وهي المادة الحاملة لقوة وجودها وعدمها ننقل الكلام الى السنخ الباقي
من النفس ولا نعني بها هنا الا جوهرا مجردا احدي الذات محلا للعلوم والمعارف وسنخا باقيا فلو كان
قابلا للفناء يلزم اجتماع الوجود والعدم فيه عند خروج الفناء من القوة الى الفعل فتكون موجودة
معدومة معا في حالة واحدة وهذا محال ثم انك قد علمت فيما سبق ان قوة الوجود او العدم في الكاينات
الفاسدات ليس الامكان الذاتي الذي يعم المبدع والكاين جميعا وهو قسيم ضرورتي الوجود والعدم
لان هذه هي القوة الاستعدادية التي تبطل عند حصول الشيء الذي هي استعداد له بخلاف ذلك فانه يجتمع
مع وجود الممكن وعدمه فليس لك ان تقول ان المفارقات كالعقول ممكنة الوجود والعدم وهي بالفعل

موجودة فيجتمع فيها فعلية الوجود وقوة الوجود والعدم لما بيناه مرارا من الفرق بين القوة والامكان حيث ان احدهما بحسب الذهن والاخر بحسب الخارج فمفاد احدهما التركيب بحسب التحليل العقلي ومفاد الاخر التركيب بحسب الخارج فان قلت النفس وان كان جوهرا مباينا عن المواد لكن لما كان استعداد وجودها على المبدء المفارق في المادة البدنية فيتقدم وان كانت علتها الفياضة لوجودها باقية كما كانت باقية قبل حدوثها فيكون البدن محل الامكان فسادها كما كان محلا لامكان وجودها قلنا البدن بسبب مزاجه الصالح لتدبير النفس استعد لان يكون له كمال ونفس مدبرة ويلزم من وجود النفس له ان تكون متحققة في نفسها حتى يكون له وتحقق وجود الجوهر المباين في نفسه هو بان يكون وجود لذاته وجود النفس ولا يمكن ان يكون وجوده في نفسه الذي هو وجود لنفسه هو بعينه وجود لغيره بل يتغاير الوجودان لا كالجوهر المفارق والعرض حيث ان وجودها في نفسها هو بعينه وجودها للشيء اخر فقد علم ان وجود النفس للبدن غير وجودها في نفسها وان استلزم الاول للثاني بحسب استدعاء استعداد البدن للاول وافاضة المبدء الجواد للثاني عليه لكونه مقدمة للشيء الواجب اعطاؤه من تمام الاستعداد في القابل وعدم البخل في الفاعل وكون النفس للبدن يستلزم كونها في نفسها لكن لا يلزم من انتفاء النفس عن البدن لاجل فوات الاستعداد وعدم قابليته لها وبطلان كونها كمالا لها انتفاء وجودها في ذاتها بل انتفاء وجودها للبدن فقط اذ كون الشيء للشيء وان اقتضى وجوده في نفسه لكن سلب الشيء عن شيء لا يقتضي سلبه في نفسه اولا ترى ان كون الفرس لك يلزم ان يكون له كون في نفسه ولكن لا يلزم من فقدانه عنك فقدانه في نفسه اللهم الا اذا كان ذلك الشيء مما يكون وجوده في نفسه عين وجوده لشيء اخر فيلزم من انتفاؤه عن المحل انتفاؤه في نفسه لاتحاد الوجودين كالجواهر المادية والاعراض حيث يلزم فساد الصورة عن محلها فسادها في نفسها بخلاف النفس لكونها جوهرا مفارقا فالبدن فيه استعداد ان يكون له نفس وفيه استعداد ان لا يكون له نفس كما عند حلول الاجل لا ان فيه استعدادا لوجود النفس واستعدادا لعدمها لكن اللزوم بين الوجودين متحقق اي وجود النفس له ووجودها لذاتها لا بين العدمين اي زوالها عن البدن وبطلانها في ذاتها بل هي باقية

مع انها

المقالة

ببقاء مبدعها وما احسن ما مثل بعضهم البدن بشبكة قنص بها وجود النفس من مبدعها المفارق فبعد الوقوع في عالم الوجود بواسطة الشبكة لا يحتاج الى بقاء تلك الشبكة فيبقى ببقاء علتها الفياضة بل الشبكة عايقة له عن وجودها الاستقلالي وطيرانها في فضاء عالم القدس فثبت ان البدن شرط حدوث النفس لا شرط بقائها وايضا النفس جوهر وتعلقها وارتباطها بالبدن من باب المضاف وهو اضعف الاعراض واخسها وبطلان الاضافة التي هي اضعف الاعراض لا يوجب بطلان الجوهر القائم بنفسه وقد علمت ان عدم احد من اسباب وجود الشيء بالذات سبب لعدم ذلك الشيء وعلمت ان البدن سبب بالعرض لوجود النفس ولا مادة لها وصورتها بعينها هي ذاتها وفاعلها المفارق وغايتها اتصالها به فيلزم ان تكون باقية ما دام كون مبدعها المفارق باقيا ومقارنة البدن وقواه وهيآتها الظلمانية واغشيتها المادية عايقة لها عن اتصالها بالقدس كما يضعف الطير عن الوصول الى الجوهر العالي واتصاله بالطيور السماوية بمقارنة الشبكة سعوى فعطلت فاذا مات البدن وخرجت وانهزم جنوده وقواه تخلص جوهر النفس عن حبس البدن وموذيات القوى وتشرف بمصاحبة القدسيين والملاء الاعلى مع حصول كمالها واعتبر بالات النجار ومدخليتها في وجود الكرسي ثم بقاؤه مع انتفاء الالة او بعيا فسبقا النفوس عرفت قواها في سبيل الحق واستعملت القوى والالات البدنية في تحصيل مطلوبها القدسي ومراداتها العقلية ثم نفضها ونفضها بالكلية كما في قول ساعوس من الحكماء واذا كانت النفوس كبارا تعبت في مرادها الاجسام ولا الى الثاني وهو القول بالتناسخ وانتقال النفس من بدن الى اخر سواء كان من نوعه او لا وسواء كان بطريق النزول او بالصعود لان النفوس حادثة على ما مر على ما هو مذهب المعلمين والرؤساء وساير المتاخرين خلافا للاقدمين من حكماء فرس ويونان ما خلا ارسطو واتباعه فيكون التناسخ محالا لان النفس كلما كانت حادثة بحدوث البدن كان المزاج البدني باستعداده الخاص واستدعى وجودها من المفارق وتعلقها لان البدن الصالح للنفس كاف في فيضان النفس عن مبدءها فكل بدن يصلح لان يتعلق به نفس فلو تعلق به نفس اخرى غيرها استحقه بالاستعداد عن المبدء بل على سبيل التناسخ

النقلية

فقد تعلق بالبدن الواحد نفسان مدبرتان له والنفسان مودكتان وهو محال اذ لا يشعر كل واحد من ذاته الا نفسا واحدة وايضا لو كان النقل بالنزول من الانسان وظاهر ان اعداد الحيوانات يزيد على الانسان كالنبات على الحيوان فيفضل في وانات النفوس من الاجسام البدنية على نفوسها بشيء لا يتقايس وهو محال وان كان بالصعود الى الانسان فالنفوس النقلة تفضل على الابدان فتمانع ومن الحيوانات الصغار انواع يزيد عدد نوع واحد منها على جميع الحيوانات الكبار وكذا في النبات فلا يصح ما ذكروه وتفصيل هذا المبحث يطلب من كتاب حكمة الاشراق وشرحه للعلامة الشيرازي هداية لما اثبت بقاء النفس بعد خراب البدن يريد ان يثبت لها سعادة وشقاوة حقيقيتان دون ما هو بحسب البدن وخيراته وشروره لما مر من ان تفصيلها مستفاد من الشرع ولا شك في ان سبب السعادة هو حصول اللذات وان سبب الشقاوة هو حصول الموذيات واثبات اللذة والالم موقوف على تصور معناهما فلذا افرزهما بقوله اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم وانما قيد بالحيثية لان الشيء قد يلايم من وجه دون وجه اخر والالتذاذ يختص بالجهة التي هو من تلك الجهة ملايم واعلم ان ادراك الشيء كما عرفت قد يكون بحصول صورة مساوية له وقد يكون بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما يتم بحصول ذاته ولهذا عدل الشيخ الرئيس عن هذا التعريف المشهور بقوله اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال من حيث هو كذلك فاورد لفظ النيل الذي هو بمعنى الاصابة والوجدان وانما لم يكتف بالنيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز واللذة لا تحصل الا بالشعور بما هو ملايم وخير ولما لم يوجد لفظ يدل على الادراك والاصابة جميعا بالمطابقة اوردهما معا وقدم الاعم الدال بالمطابقة واورد فيه المخصص الدال بالمجاز وجماعة زعموا ان اللذة خروج عن الحالة الطبيعية وهذا خطاء فشاء من اخذهم ما بالذات مكان ما بالعرض فان الادراك الحسي يكون بسبب انفعال المادة وتغيرها عن حال الى حال لكن المدرك كما علمت هو النفس لا الالة فمتى انفعلت الالة وتغيرت عن حالها استكملت القوة المدركة بحصول المدرك ووجوده وادراكه ونيله لذة بالشرط المذكور ونسبة المدرك اليها نسبة صورة الكتابة الى اللوح واما ادراك النفوس الافلاك

فليس فيه انفعال لا في الالة ولا في القوة كما علمت ولكل قوة مدركة لذة تخصها كالحلو عند الذوق والنور عند البصر والنغمة عند السمع والتمني عند الخيال والانتقام عند الغضب وقد اشرنا سابقا الى ان كل واحد من هذه المحسوسات ملايم للنفس من وجه دون وجه وليس يلزم ان يكون كل محسوس ملايم للالة المتعلقة به والملايم للنفس الناطقة من جهة القوة النظرية ادراك المعقولات بان يتمكن النفس من تصور ما يمكن ان يتبين من الحق الاول تعالى فان ادراكه على ما هو عليه والاكتناه بذاته غير ممكن ولا يمكن للممكن مشاهدة ذاته تعالى الا من وراء حجاب او حجب حتى المعلول الاول فهو ايضا لا يشاهد ذاته الا بواسطة مشاهدة نفس ذاته فيكون شهوده للحق بحسب شهود ذاته وهذا الايناء الفناء الذي ادعوه فانه يحصل بترك الالتفات الى الذات والاقبال بكليته الذات الى الحق الاول وترك الالتفات الى الذات لا يستلزم نفي العلم بها مطلقا لان العالي من المبادي لا يلتفت الى السافل ولكن يعلمه والحاصل ان كل قوة مدركة للحق الاول بقدر ما يسع ذاتها من نيله ويحجب عن الحق بقدر قصوره ونقصه فلا حجاب عن شهود الحق حين التجرد عن العلايق الا قصور الذوات ونقص درجة الوجودات عن كمال الحق وجماله ودرجته في الوجود فالحجب بقدر مراتب القصور والاقدام لكن لا شعور للنفوس والعقول الا بكمالاتها لا بقصوراتها وبما لا يكون موجودا لها من الكمالات كما لا يشعر العقول الفعالة بقصورها في وجودها عن مرتبة الاول ودرجة وجوده وانه واجب الوجود لذاته في جميع جهاته اي كل ما يتصور في حقه ويليق بجناب ربوبيته يكون حاصلا له من جهة ذاته بلا جهة امكانية في ذاته بريء من النقايص والشرور والافات ان منبعها الامكانات والقوى والامكان ينافي الوجوب منبع لفيضان الخير على الوجه الاصوب في نظام الوجود بحيث لا يتصور ما هو اعلى واصوب مما قد وجد فاض عنه من النظام ثم ادراك ما يترتب بعده من العقول المجردة والنفوس الفلكية والاجرام من الافلاك والكواكب والكاينات العنصرية من البسايط والمركبات حتى يصير النفس بحيث يرتسم فيها صور جميع الموجودات من الواجب والممكن على الترتيب الذي هو لها في نفس الامر فيكون عالما عقليا مضاهيا للعالم الخارجي كما قالت ان العالم عالم بصورته لا بمادته قال الشيخ الرئيس لا يمكنني ان انص على المبلغ

الذى يصير به الانسان سعيدا في العلم ويجاوزنا الذى يقع فى مثلا الشقاوة العلمية ولكن فى كتاب المباحثات الكتفى بالمفطلى بالمفارقات وفى كتاب الشفاء وعم على سبيل التقريب ان يتصور المبادى المفارقة تصورا حقيقيا ويصدق بها تصديقا يقينيا لوجودها عنده بالبرهان ويعرف العلل الغائية للامور الواقعة فى الحركات الكلية دون الجزئية التى لا يتناهى ويتصور هيئة الكلية ونسب اجزاء بعضها الى بعض والنظام الآخذ من المبدء الاول الى اقصى الموجودات الواقعة فى ترتيبه ويتصور العناية ويتحقق ان الذات المتقدمة على الكل اى وجود يخصها واية وحدة يخصها وانه كيف يعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه من الوجوه وكيف ترتيب نسبة الموجودات اليها انتهى واما الملايم لها من جهة القوة فهو ان يتسلط على ساير القوى البدنية ويحصل للنفس هيئة استعلائية قهرية على البدن وقواه فان انفعالها عن القوى وتاثرها عنها من شقاوتها واحتجابها عن الحق واستعلائها عليها وعدم انقيادها من سعادتها وقربها منه وما دام فى البدن لم يكن بد من استعمالها ومباشرتها فليستعملها بقدر الضرورة والاحتياج ولتسلك بها سلوك التوسط بان لا يكون فاجرا ولا جامدا فى القوة الشهوية بل عفيفا فان العفة توسط الشهوة ولا يكون ايضا متهورا ولا جبانا بل شجاعا بحسب القوة الغضبية فان الشجاعة توسط التهور والجبانة وكذلك لها ملكة فى المبطئة وحسن التدبير فى نفسه وفيما بينه وبين غيره سواء كان اهل منزلها او اهل بلدها فى المعاملات الشرعية او فى السياسات الملكية ان كان لها رتبة فى السياسات وهذه الحكمة متوسطة فى تدبير نفسه وغيره دون الجربزة والبلاهة وهى غير الحكمة التى هى علم بحقايق الامور التى كلما كانت اشد وازيد كانت احسن بخلاف هذه وهذه الخصال الثلث هى التى تسمى عدالة فالعدالة من الاخلاق المركبة ومن اتصف بها وكان حكيما بالحكمة النظرية اى العلم بحقايق الاشياء فقد كمل القوتين النظرية والعملية للنفس فاذا ادركت كمالاتها العلمية والعملية من حيث انها كمالات لها موثرة عندها ادراكا تاما دون العايق البدنى التذت بها لا محالة وهذا الادراك على وجه التمام **حاصل لها بعد الموت ايضا لان النفس** بعد تحصيل المعقولات وصيرورتها

عقلا بتكرارها وتسامرها وحصولها حتى يصير ملكة لا يحتاج النفس فى تحصيلها الى تجشم كسب جديد بل بتوجهها الى العقل الفعال واتصالها به وقد حصلت لها ملكة الاتصال **لا يحتاج فى تعقلاتها الى الالة الجسمانية فيكون تعقلاتها حاصلة بعد الموت** وفساد الالات البدنية وذكرنا ان المعرفة اذا اشتدت بسبب شدة القوة الدراكة وزوال المانع عن الادراك انقلبت مشاهدة **فيكون اللذة** للنفس بسبب ادراك المفارقات العقلية على الوجه الاكمل **حاصلة بعد الموت وعدم حصولها** اى عدم حصول اللذة بالتعقلات لحقه **حالة تعلق النفس بالبدن** وقواه المادية **انما كان لقيام المانع** من الادراك التام الملايم المحصوب للذة او عينها **وهو تعلقاتها البدنية والعلايق الجسمانية** فان العقد الذى بينا ان النفوس من البهجة بالمشاهدة محتف عليها حين التشغل بالبدن المانع للمشاهدة فان البهجة تابعة للمشاهدة بل عينها بحيث يخفى قدر المشاهدة يخفى قدر اللذة والبهجة كقوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين وما يجده النفس حال الادراك عند انحلال الشبهات واستيضاح المطلوبات فانه ليس بلذة الادراك الشهودى بل هو شىء قليل وشايبة من اللذة العقلية نسبته اليها كنسبة الالتذاذ الحسى بوصول رايحة المذوقات اللذيذة الطعم الى الالتذاذ بتطعمها ومع هذا كثيرا ما يكون الانسان متفكرا فى امر مبهم من المعقولات وعرض له امر شهوى عظيم فى بابه وخير بين الطرفين استخف بالشهوة ان كان كيس النفس فالعقد الذى بينا له النفس من اللذة بسبب المشاهدة وان كان خافيا له فى هذه الدار الدنيا ولكن من المعلوم انها اذا ارتاضت فى هذه النشاة بذكر الله وصفاته ومعرفته وملايكته وكتبه ورسله لكان بينها وبين هذه الامور مناسبة شديدة يوذن نيلها من البهجة والسعادة عند الفراغ من البدن قدرا يعتد به وخصوصا به اذا تزينت فى النشاة الدنياوية بمعرفة حواص المقربين فاذا انفصلت عن البدن وكانت مستهترا بالاتحاد فتمعشوقها الحقيقى على وجه اليقين فزال عنه العايق البدنى والعقد الذى كان حاصلا لها بسبطها العت اللذة العظيمة دفعة ويكون تلك اللذة والبهجة فوق اللذات الحسية الحيوانية بوجه لا يناسبها لانها لذة تحصل للجواهر الحية المحضة عند حالتها الطبيعية وهى من الاجل من كل لذة

واشرف اذا التفاوت فى اللذة قد يكون بحسب شرف القوة وخستها وقد يكون بحسب مقدار الادراك القوى لانها قوية والضعيف ضعيفة وقد يكون بحسب المدرك فكلما هو من الكمال اكمل الى الكمال المطلق اقرب كانت اللذة به اقوى فاذا كان كذلك كيف يقاس اللذة الحسية مع خسة الحواس وقصورها والمحسوسات لكونها اعراضا مادية ونقص الادراكات وشوبها لانها لا تقدر على تخليص مدركاتها عما يشوبها من الملابس الى ما ينال العقل من اللذة عند مشاهدة واجب الوجود بذاته الذى هو الكمال المطلق لا يشوبه نقصان وما يليه من الملائكة المقربين والذوات المقدسين هذا من جهة المدرك واما من جهة المدرك فان القوة العقلية قد علمت انها غير موجودة فى مادة فهى اذن بعيدة عن التغير والاثر والهلاك لانها اقدم الموجودات نسبة الى واجب الوجود بذاته بخلاف القوى الدراكة الحسية فانها مادية ضعيفة الوجود الى وهن وفتور ثم الى زوال ودثور واما من جهة الادراك فان القوة العقلية تدرك المعانى بريئة عما سواه كما اشرنا اليه والقوة الحسية تدرك كل معنى تدركه مشوبا بغيره من العواشى والاعراض ولا تقدر على ادراك حقايق الاشياء وبواطنها بل تدرك الظواهر بحيث يقبل التغير والعقل يدرك جواهر الاشياء واسرارها بحيث لا يقبل التغير **هداية** يريد ان يثبت فى هذه الهداية **الالم** العقلى تفسيرا وانابة **ادراك المنافى من حيث هو منافى** ومنافى الشىء ما يقابل ما يلايمه وفايدة قيد الحيثية وساير ما يتعلق بتفسير الالم يعلم بالمقايسة الى ما ذكرنا فى تفسير اللذة ثم قال **ما المنافى للنفس الناطقة** من جهة القوة النظرية لها **انما هو الهيئة المضادة للكمال** من الاعتقادات المنافية للحق ومن جهة القوة العملية لها الاخلاق المذمومة والهيئات الانقيادية وخضوعها للماديات المنافية للسعادات **فالنفس اذا فارقت البدن وتمكنت فيها الهيئات المضادة للكمال** العقلى من الجهل المركب وطاعة الشهوات **ادركت المنافى من حيث هو منافى فيعرض لها الالم العقلى** وانما لم يحصل ذلك الالم قبل الموت لاشتغالها بتدبير البدن وانغماسها فى ظلمات الطبيعة وتغشيها بغشاوات الهيولى فاذا انسلخت عن العلايق والعوايق ذاقت ما يخص بها من الكمالات ومعشوقها الحقيقى كما تعمى الامراض الاستلذاذ بالحلو

قال الشيخ فى التعليقات ردى القضاء فى النفس الى فوق ان تتوجه بوجه الى النفس الالهية
ووجه الى العقل الفعال ان النفس يكون صاحبا فوقه وكلى عن النفس الالهية
والنفس الانسانية غايته انتهى

ويميل الى المكروهات فى الحقيقة ويفرح بها كما يميل المريض الى اكل الطين ويستلذ به بسبب حالة القرفة كما اشرنا اليه سابقا فيحبب المرارة والحرارة والناسور والمنظر حوانا فاذا فارقت البدن وصفت ادراكاتها لاجل زوال العايق عرض لها ح من الالم بفقدان ما يفتقده كما لا وجود المقابل لما يحصل من اللذة العظيمة التى ذكرنا العظم منزلتها فيكون ذلك شقاوة وعقوبة لا يوازيها فى الشدة تفريق الاتصال بالنار وتجميد البدن بالزمهرير وذلك انما يكون لنفس اكتسب الشوق الى كمالها وجزم بان النفس بتصور المعقولات وحصول مهية الكل دون الغافلين من العوام والنساء والصبيان **هداية** قد علمت ان كمال النفس الناطقة بحسب جزئها النظرى ان يحصل لها تصورات حقايق الاشياء والتصديقات اليقينية بوجوداتها واحوالها وهو الكمال الباقى معها وبحسب جزئها العملى التجرد والفائق عن البدن وقواه فالنفس الناطقة باعتبار جزئها النظرى لا يخلو من ان تكون كاملة او ناقصة وعلى الثانى لا يخلو من ان يكون لها الى الكمال شوق تام اولا وباعتبار جزئها العملى لا يخلو من ان تكون نقية عن الهيئات ام لا يتصور وادا اعتبر كل من حاليها العلمية الى كل من حالات الثلث النظرية انقسم كل منها الى قسمين وحالات لحالة مع نقاء النفس عن الهيئات المذكورة اولا معه فالمصنف بين فى هذه الهداية الحالة الاولى ونصها وبيان مرتبة النفس مع كل قسم من مراتب السعادة والشقاوة فقال **النفس الكاملة بتصورات حقايق الاشياء وبالاعتقادات البرهانية الجازمة المطابقة الثابتة اذا حصل لها التنزه عن العلايق الجسمانية** والهيئات الردية وحصل لها مع ذلك الكمال **ان تتصل بالعالم القدسى** وانتظمت مع الملائكة المقربين **فى حضرة جلال رب العالمين فى مقعد صدق عند مليك مقتدر** لا كمقاعد البستان والوزر عند ملوك الدنيا وملاذها يحصل لها من لذة اللقاء وساير اللذات ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر **فان فاتت ولم يحصل لها التنزه والتبرى عن العوايق البدنية بل يبقى فيها الهيئات البدنية** وتعلق بها الميل الى اللذات الشهوانية **تصير بسبب تلك الهيئات محجوبة عن الاتصال بالسعادة** وتبقى مشتاقة الى مشتهياتها الحسية ولم يجد اليها سبيلا لفقد الالات **فيتاذى بها اذى عظيما لكن ليس هذا الامر لازما بل امر عارض**

كالام

فيزول الالم الذى كان لاجله ويحصل لها اللذة بالمعارف التى كتسبها وينخرط فى سلك المقربين وذلك
بعد زوال تلك الهيئات ومدة بقاء هذا الالم مختلف طولا وقصرا بحسب كمية تلك الهيئات كثرة وقلة
بحسب كيفيته رسوخ الهيئة قوة وضعفا اورد فى هذه الهداية الحالة الثانية وهو خلو النفس
عن الكمال العلمى مع شوقها اليه على سبيل الاجمال من غير تفصيل لها الى قسميها وبين مرتبة النفس مع
هذه الحالة فقال النفوس الناطقة الساذجة اى الخالية عن الكمال اذا ظهر لها اتفاقا ان من
شانها ادراك الحقايق بكسب المجهول من المعلوم اى بسبب ما يتفق لها من كسب المجهول من المعلوم
بطريق النظر فى الامور الجزئية لزم لها من هذا الكسب شوق الى الكمال اذا تحقق لها منه انها لو اشتغلت
بتحصيل المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية التى يدعو كل عاقل غيره معاشها فضل وكمال وان الجهل
رذيلة ونقصان لحصلت لها تلك المعارف والعلوم وكملت بها الكمال الممكن لنوعها فطنت وتيقنت
بان شانها الاتصاف بتلك المعارف والعلوم حصل لها شوق وميلان ذاتى الى الكمال لكن هذا الشوق
منطمح فيها مستور لا يظهر لها ظهورا تاما فى الدنيا لكثرة اشتغالها بما يلهيها عن هذا الشوق من التعلقات
البدنية والشهوات الدنية كما فى قوله تعالى الهيكم التكاثر حتى زرتم المقابر فاذا فارقت البدن
وانكشف لها شوقها التائق الى الكمال وليس معها سبب الكمال لفقد الالات والقوى بسبب الموت
يعرض لها من اجل ذلك اى الشوق الى الكمال مع عدمه وعدم القدرة على تحصيل الالم العظيم
وخصوصا اذا كانت معها بعض الهيئات الردية لان هؤلاء اما مقصرون عن السعى ومتكاسلون
عن اكتساب الكمال واما معاندون جاحدون للحق متعصبون لاراء فاسدة مضادة للاراء الحقيقية
والنفوس العنيدة التى صرفت قواها فى غير ما خلقت لاجله وكفرت بانعم الله فثبتت فيها علوم باطلة
وعقايد فاسدة ورسخ فيها ملكات غير مليكة وهيئات مضادة للكمال فهم اسوء حالا واكثر وبالا
واردء مآلا اذ قد تمكنت فيها نار شوق ما فارقتها وكانت هوت الوسيلة الى مبدءها منتكسة فى
كوب سعير الاشواق محترقة بنار الم الفراق وهو الم النار الروحانية الموقدة التى تطلع اى تظهر وتعلو

على الافئدة والعذاب الاكبر الذى تقدم عليه من ذوق العذاب الادنى واعلم ان حرارة هذه النار الدنيا وتيرة
تابعة لصورتها النوعية كما تحققت من قبل وقد حققنا فى غير هذا الشرح ان لكل نوع جسمانى فردا روحانيا
منه فى عالم الامر فالنار الجسمانية من نار قهر الله المعنوية بعد تنزلها فى مراتب كثيرة لها فى مرتبة النفس
بصورة الغضب اذ ربما تؤثر سورة الغضب احراق الاخلاط مع رطوبتها ما لا يؤثر النار فى الحطب
ومن هذا يعلم ان كل ما يحس لا بحسبان يكون حارا فاذا كانت النار الجسمانية اثرا للنار الروحانية فلا جرم
ان ايلام تلك اشد وادوم من ايلام هذه كيف وكل قوة جسمانية متناهية التاثير كما مر وهذا معنى ما ورد
ان النار غسلت بالماء سبعين مرة ثم انزلت الى الدنيا ليمكن الانتفاع بها فانا لا نريد بالنار بهذه
الصفاء الاشراق والتلألؤ واللمعان فان ذلك كله ليسلب من النار الحقيقية وانما يثبت لهذه النيران
لا نها ليست نارا محضة بل فيها نار ونور واما النار المحضة فتمامها انها محرقة موذية فطاعة نزاعة
وهذا المحسوس من النار ليس جميعها الذى باشر الاحراق والتفرق حقيقة هى نار الالهية مستورة عن
هذه الحواس خارجة عن الفكر والقياس وهى النار الكبرى المتطلعة على الافئدة والنفوس المرتبطة نوعا
من الارتباط بهذا المحسوس هداية اراد ان يذكر فى هذه الهداية الحالة الثالثة وهى خلو النفس
عن الكمال وعن الشوق اليه وقسمها الى قسمين من جهة هيئة عليها مبينا ما الجامع كل منهما من المرتبة
فقال النفوس الناطقة التى لم تكتسب العلم والشوق بحقايق الاشياء والشرف والتجرد عن العالم
الادنى اذا فارقت البدن غير مشتاقة الى الكمال ولا تكتسب شوقا الى تحصيل بالبرهان لعدم حصوله
داعيها وكانت خالية عما يوجبها من الهيئات البدنية والاخلاق الردية حصل لها النجاة
من العذاب والخلاص من الالم لخلوصها من الم الشوق وعقاب الهيئة المضادة للكمال لكنها حالة خالية
عن اللذة والالم والحق ان لها لذة ضعيفة كما قال الشيخ فى الشفاء لان الرحمة واسعة بالعالم
ما لم يوجد فيه هيئة منافية للرحمة فكانت البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء اى ناقصة
اى التفطن الذى يحصل منه مجرد الشوق دون ان يبعث صاحبها الى تحصيل الكمال واما اذا لم يكن

تابعة

التلألؤ

خالية عن الهيئات البدنية الردية وليس عندها هيئة غير ذلك ولا معنى من المعانى العلية فيتالم
بفقدان البدن ومقتضياته لان خلق التعلق بالبدن والمشتهيات قواه باقية من دون حصول المشتاق
اليه لفقدان الات تحصيل ويبقى فى كد والهيولى بلا سلم العلايق البدنية معلولة باغلال الهيئات الردية
فيكون فى غصة وعذاب اليم كالكفرة الفجرة الفسقة لكنهم لعدم جحودهم وانكارهم للحق ليس عذابهم
دائما بل يزول لزوال تلك الهيئات شيئا فشيئا ولا باس بان نفصل حال الناس فى مآلهم ونقسم تقسيما اقرب الى
الافهام من الذى ذكره المصنف لاشتماله على بعض الامور الاخروية فنقول ان الناس بحسب العاقبة سبعة اقسام
لانهم اما سعداء وهم اصحاب اليمين واما اشقياء وهم اصحاب الشمال واما السابقون المقربون قال الله
وكنتم ازواجا ثلثة الاية واصحاب الشمال اما المطرودون الذين حق عليهم القول فى القضاء السابق وهم
اهل الظلمة والحجاب الكلى المختوم على قلوبهم ازلا كما قال الله تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس
لهم قلوب لا يفقهون بها الاية وفى الحديث الالهى الربانى هؤلاء خلقتهم للنار ولا ابالى واما المنافقون
الذين كانوا مستعدين بحسب الفطرة قابلين للنور فى اصل النشاة لكن احتجب قلوبهم بالرين المستفاد
من اكتساب الرذايل وارتكاب المعاصى ومباشرة الاعمال البهيمية والسبعية لقضاء اوطارهم الشهوية
والغضب ومزاولة المكايد الشيطانية بقوتهم البهيمية الخنزيرية حتى رسخت الهيئات الفاسقة والملكات
المظلمة فى نفوسهم وارتكبت على افئدتهم فبقوا شاكين حيارى فى الضلالة تائهين فى الغواية قد
حبطت اعمالهم وانتكست رؤسهم فهم اشد عذابا واسوء حالا للمنافاة مستكن استعدادهم وكمالهم
والفريقان هم اهل الدنيا فما لهم فى الاخرة من نصيب اما الاول فلعدم استعدادهم واساقبول الهداية
واما الثانى فلزوال الاستعداد فنسخهم وطمسهم لفساد اعتقادهم فهم اهل الخلود فى النار الا ما شاء الله عليم
واصحاب اليمين اما اهل الفضل والثواب الذين امنوا وعملوا الصالحات فى الجنة راجين لها راضين بها
فوجدوا ما عملوا حاضرا ولكل درجات مما عملوا ومنهم اهل الرحمة الباقون على سلامة نفوسهم وصفاء
قلوبهم المستوجبون درجات الجنة على حسب مناسباتهم واستعداداتهم من فضل ربهم لا على حسب كمالاتهم

الفائية

من ميراث اعمالهم واما اهل العفو الذين خلطوا عملا صالحا واخر سيئا وهم قسمان المعفو عنهم راسا لقوة
اعتقادهم وعدم رسوخ سيئاتهم لقلة مزاولتهم اياها ومباشرة القوة العملية فيها او لمكان توبتهم عنها والالتجاء
على قبح ما فعلوا منها بحسب الايمان والاعتقاد الصحيح لاجل استعمال القوة النظرية والتفكر فى عواقبها
فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات والمعذبون حينا بحسب ما رسخ فيهم من المعاصى حتى خلصوا عن درن
ما كسبوا فنجوا اهل العدل لها العقاب والذين ظلموا من هؤلاء سيصيبهم سيئات ما عملوا الى الرحمة لا بد لهم
لعدم الجحود والطغيان وهؤلاء هم اهل الاخرة والسابقون اما محبون واما محبوبون فالمحبوبون هم الذين
جاهدوا فى الله حق جهاده وانابوا الى الله حق انابته فهداهم سبل بتكميل القوتين لهم فى العلم والعمل بالاتصاف
بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات والمحبوبون هم اهل العناية الازلية الذين اجتباهم وهداهم الى
صراط مستقيم والصنفان هما اهل الله وخاصته لانهم هم المستعدون الذين بقوا على فطرتهم الاصلية
واجتنبوا رين الشرك والشك لصفاء قلوبهم وذكاء نفوسهم وبقاء نور هم الفطرى فلم ينقضوا عهد الله
والفرق بينهما ان المحبوبين يحتاجون الى هداية الله بعد الجذب والوصول لتكميل ذاته وسلوكه فى
الله كقوله تعالى لحبيبه عليه السلام كذلك لنثبت به فؤادك وقوله وكلا نقص عليك من انباء الرسل
ما نثبت به فؤادك والمحب يحتاج الى الهداية والتوفيق لسلوك سبيل الله قبل الوصول لسلوكه فى الله
بعد الوصول فقد علم ان مدار الشقاوة التى يوجب الهلاك السرمدى على ضربين الجهل وهو المركب الراسخ
وضربين الشرارة وهو المضاد للملكة الفاضلة لا الجهل البسيط الشقاوة بل الخلو عن الكمال مع سعادة ما
ناقصة وتفصيل ذلك ان فوات كمالات النفس اما امر عدمى كنقصان غريزة العقل او وجودى
كوجود الامر المضاد للكمالات وهى راسخة وغير راسخة وكل واحد من الاقسام الثلثة اما ان يكون بحسب
القوة النظرية والقوة العملية فيصير ستة فالذى بحسب نقصان الغريزة فى القوتين فهو معذر بعد الموت
ولا عذاب بسببها اصلا والذى بسبب مضاد راسخ فى القوة النظرية كالجهل المركب الذى صار صورة
للنفس غير مفارقة فغير منجبر ايضا لكن عذابه دائم واما الثلثة الباقية الخالية عن الراسخة كالاعتقادات

المحبوب يحتاج

غير

العوام والمقلدة والمعلومة الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة فيزول بعد الموت اما للعدم رسوخها او لكونها هيئات مستفادة من الافعال والامزجة فيزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها في سرعة الزوال وبطوءه فيختلف العذاب بها في الكم او الكيف بحسب الاختلافين وهذا اذا عرفت النفس ان لها كمالا فاتيا اما لاكتسابها ما يضاد الكمال او لاشتغالها بما يصرفها عن اكتساب الكمال ولتكاسلها في اقسام الكمال وعدم اشتغالها بشئ من العلوم واما النفوس السليمة الخالية عن الكمال وعن ما يضاده وعن الشوق الى الكمال فتقع في سعة من رحمة الله تعالى الى سعادة تليق بها غير متالمة بما يتاذى به الاشقياء الا انه ذهب بعض الحكماء الى انه لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك فلا بد ان تتعلق باجسام اخر لا فيها لانها الالات جسمانية ولم ينقطع علاقتهم عن الاجسام وح اما ان تصير مبادي صور لها وتكون نفوسا لها سواء كان في نشاءة اخروية كما يقول اهل الشريعة الحقة او في هذه النشاءة الدنياوية كما يقول اهل التناسخ واما ان لا تصير كذلك وهذا هو الذي مال اليه الشيخان ابو نصر وابو علي من انها تتعلق باجرام سماوية لا على ان تكون نفوسا لها مدبرة لامورها بل على ان تستعملها لامكان التخيل ثم تتخيل الصور التي كانت معتقدة عندها وفي وهمها فيشاهد الخيرات الاخروية على حسب ما تتخيلها وقال بعضهم يجوز ان يكون الجرم الذي تتعلق هي به متولدا من الهواء والادخنة غير منخرق فيحصل لهم به سعادة وهيئة وكذلك لبعض الاشقياء شقاوة وهيئة قال صاحب التلويحات لا اصل له اذ ما هو في الهواء لا يبقى فيه اعتدال وان قرب من النار فتحيله بسرعة الى جوهرها وان كان دونه في الهواء فاما ان يتحلل بخارا او يتكاثف فينزل بيرد وليس فيه جرم محيط يغلب عليه اليبس ليحفظ عن التبدد ويمنع غيره عن مداخلته ويتعين فيه محل التخيل متشكلا به ولا بد من جوهر يابس ليحفظ فيه الصور ورطب ليقبل وليكن هذا اخر ما تيسر لنا في شرح هذا الكتاب مستعينين بملهم الصواب عند تلاطم امواج الهموم وتراكم افواج الغموم وخلو الديار عمن يعرف مقدار غوامض الاسرار وعلوم الابرار خصوصا في هذا الزمان الذي انطفت فيه

انوار الحكمة

انوار الحكمة وانطمست فيه اسرار المعرفة وقد ابتلينا بجماعة يرون التعمق في الامور الالهية بدعة ومخالفة اوضاع جماهير الخلق ضلالة هذا مع ما اعترانا العجز والقصور وانتساب معظم القوى الى الخلل والفتور والملتمس ممن جبلت طبيعته على الانصاف واجتنب بحسب الغريزة عن الجور والاعتساف ان ينظر فيه بعين الانصاف واصلاح الفساد وسد الخلل بعد التامل والاستكشاف فاذا عثر مني على سهو ان يسير في بذيل بل تجاوز وعفو فاني للخطاء لمعترف وبالقصور والعجز لمعترف وذلك لقلة البضاعة وقصور الباع في الصناعة ومع هذا فقد جاء هذا الشرح بحمد الله تعالى كلاما لا عوج فيه ولا اضطراب ولا ارتيابا بخير به قريبا من الافهام في نهاية علوه رفيعا عاليا في المقام مع غاية دنوه مشتملا على تصورات غريبة لطيفة وتصرفات بحثية شريفة تعد النفس ملكة لاستخراج المسائل المعطلة وتفيد الذهن اطلاعا على المباحث المشكلة على اني لا ازعم اني قد بلغت الغاية فيما اوردته كلا فان وجوه الفهم لا تنحصر فيما فهمت ومعارف الحق لا تتقيد بما علمت فان الحق اوسع من ان يحيط به عقل وحد واعظم من ان يحصره عقد دون عقد والله اعلم بالصواب.

قد فرغ من تسويده اقل الخليقة عملا واكثرهم زللا
محمد علي ابن محمد طاهر في ضحوة يوم الثلثا الثالث والعشرين
من شهر شعبان المعظم من شهور سنة التاسعة والثلاثين من المائة
الثالثة بعد الالف من الهجرة النبوية سنة ١٢٣٩

... وانما قلنا الاسماء الحسنى فان اسماءه تنبئ عن صفات حسنة او معان حسنة او افعال حسنة اسماؤه المنبئة عن صفات ذاته مثلها ... العالم الحي السميع البصير القديم واما اسماؤه المنبئة عن صفات افعاله الحسنة فهي كالخالق والرازق والعدل والمحسن والمجمل والمنعم والرحمن والرحيم واما ما انبأ عن المعاني الحسنة فنحو الشهيد فانه يرجع الى افعال العباده وهو انه حميد من جهة انه المعبود والمشكو ... ان الله سبحانه في هذه الاية ... احدوان ... اسماءه وصفاته ... الاسم غير المسمى ... تقديم اسمائه الحسنى قبل الدعاء ... فيما ايضا دلالة على انه سبحانه لا يفعل القبيح مثل الظلم وغيره لان اسماءه ح لا يكون حسنة فان الاسماء قد تكون مشتقة من الافعال فلو فعل الظلم لاشتق منه اسم الظالم كما اشتق من العدل العادل ... في تصحيح البناء في سورة الاسراء

... فان قلت نعم ان العباد هم الفاعلون للكفر ولكن قد سبق في علم الحكيم انه اذا خلق ... غيره فما دعاه الى خلقهم مع علمه بما يكون منهم وهل خلق القبيح الا خالق فاعل القبيح ... مثله من وهب سيفا باترا لمن شهر بقطع السبيل وقتل النفس المحرمة ... العلماء على ذم الواهب وتعنيفه والقدح فيه ... قلت قد دلنا ان الله عز وجل حكيم عالم بقبح القبيح عالم بغناه عنه فقد علمنا ... ان افعاله كلها حسنة وخلق فاعل القبيح فعله فوجب ان يكون حسنا وان يكون له وجه حسن ... لا يقدح في حسنه كما لا يقدح في حسن اكثر مخلوقاته جهلنا بداعي الحكمة

وتعالى مدرك اى عالم بالمدركات والادراك هو الاطلاع على الامور الخارجية بواسطة الحواس وهو ذا بمعنى العلم حقيقة لانه حق الحق تعالى لانا نعلم قطعا بحرارة النار ونحس ايضا بما مباشرة بذلك انما هو بواسطة الحواس والبارى تعالى لما كان منزها عن الحواس التى هى من صفات الاجسام لم يبق من معناه الا العلم بالمدركات كعلمه بالصوت الذى

فائدة مجمع البحرين مادة درك

مناجات شيخ شهاب الدين المقتول عليه الرحمة

يا الهى واله جميع الموجودات من المعقولات والمحسوسات يا واهب النفوس والعقول ومخترع ماهيات الاركان والاصول يا واجب الوجود ويا فايض الجود يا فاعل القلوب والارواح وجاعل الصور والاشباح يا نور الانوار ومدبر كل دوار انت الاول الذى لا اول قبلك وانت الاخر الذى لا اخر بعدك الملائكة عاجزون عن ادراك جلالك والانسان قاصرون عن معرفة كمال ذاتك اللهم خلصنا عن العلائق الدنية الجسمانية ونجنا من العوائق الردية الظلمانية وارسل على ارواحنا شوارق انوارك وافض على نفوسنا بوارق آثارك العقل قطرة من قطرات بحار ملكوتك والنفس شعلة من شعلات نار جبروتك ذاتك فياضة تفيض منها جواهر روحانية لا متمكنة ولا متحيزة ولا منفصلة مبراة عن الاحيان والاين معراة عن الوصل والبين فسبحان الذى لا تدركه الابصار ولا تمثله الافكار لك المجد والثناء ومنك المنع والعطاء وبك الجود والبقاء فسبحان الذى بيده ملكوت كل شىء واليه ترجعون اللهم صل على محمد وآله

تحريرا فى دار الخلافة طهران ٢ شهر ذى الحجة الحرام

سنة ١٣٣٣

أخْرِ اثْرَ الْأَلِفِ زِيدَ وَفِي … فَاعِلِ مَا أُعِلَّ عَيْنًا ذَا اقْتُفِي

وَالْمَدَّ زِيدَ ثَالِثًا فِي الْوَاحِدِ … هَمْزًا يُرَى فِي مِثْلِ كَالْقَلَائِدِ

كَذَاكَ ثَانِي لَيِّنَيْنِ اكْتَنَفَا … مَدَّ مَفَاعِلَ كَجَمْعِ نَيِّفَا

وَافْتَحْ وَرُدَّ الْهَمْزَ يَا فِيمَا أُعِلّ … لَامًا وَفِي مِثْلِ هِرَاوَةٍ جُعِلْ

وَاوًا وَهَمْزًا أَوَّلَ الْوَاوَيْنِ رُدّ … فِي بَدْءِ غَيْرِ شِبْهِ وُوفِيَ الْأَشُدّ

وَمَدًّا ابْدِلْ ثَانِيَ الْهَمْزَيْنِ مِنْ … كِلْمَةٍ انْ يَسْكُنْ كَآثِرْ وَائْتَمِنْ

بسم الله الرحمن الرحيم

تحقيق شريف فى النية النية لغة مطلق القصد الى ايقاع فعل معين لعلة غائية اسم من نويت الشىء انويه اى قصدته والتخفيف لغة فيما حكاها الازهرى والحيانى وكانها على حذف اللغة حذفت اللام وعوض عنها الهاء وقيل من نويت الشىء بمعنى حفظته لان النية محلها القلب ثم خصت فى غالب الاستعمال بعزم القلب على امر من الامور وهى المراد هنا واختلفت عبارة العلماء فى تعريف النية فقيل هى ارادة تفعل بالقلب فالارادة كالجنس والوصف كالفصل تخرج به ارادة الله تعالى وقيل هى جمع الهم فى تنفيذ العمل للمعمول له وقيل هى توجه القلب نحو الفعل ابتغاء لوجه الله وقيل لارادة الباعثة للقدرة المنبعثة عن معرفة كمال الشىء … وقيل الارادة ارادة الفاعل

[stamp]

إن يفتح اثر ضم او فتح قلب   واوا وياء اثر كسر ينقلب

ذو الكسر مطلقا كذا وما يضم   واوا اصير ما لم يكن لفظا أتم

فذاك ياء مطلقا جا وأؤم   ونحوه وجهين في ثانيه أم

وياء اقلب ألفا كسرا تلا   او ياء تصغير بواو ذا افعلا

في آخر وقبل تا التانيث او   زيادتي فعلان ذا ايضا رأوا

في مصدر المعتل عينا والفعل   منه صحيح غالبا نحو الحول

وجمع

وجمع ذي عين أعل او سكن   فاحكم بذا الإعلال فيه حيث عن

وصححوا فعلة وفي فعل   وجهان والإعلال اولى كالحيل

والواو لاما بعد فتح يا انقلب   كالمعطيان يرضيان ووجب

ابدال واو بعد ضم من ألف   ويا كموقن بذا لها اعترف

ويكسر المضموم في جمع كما   يقال هيم عند جمع أهيما

وواوا اثر الضم رد اليا متى   ألفي لام فعل او من قبل تا

كتاء بان من رمى كمقدره   كذا إذا كسبعان صيره

وإن تكن عينا لفعلى وصفا   فذاك بالوجهين عنهم يلفى

فصل

من لام فعلى اسما أتى الواو بدل   ياء كتقوى غالبا جا ذا البدل

بالعكس جاء لام فعلى وصفا   وكون قصوى نادرا لا يخفى

فصل

إن يسكن السابق من واو ويا   واتصلا ومن عروض عريا

فياء الواو اقلبن مدغما   وشذ معطى غير ما قد رسما

من يا

من ياء او واو بتحريك أصل   ألفا ابدل بعد فتح متصل

إن حرك التالي وإن سكن كف   إعلال غير اللام وهي لا يكف

إعلالها بساكن غير ألف   او ياء التشديد فيها قد ألف

وصح عين فعل وفعلا   ذا افعل كأغيد وأحولا

وإن يبن تفاعل من افتعل   والعين واو سلمت ولم تعل

وإن لحرفين ذا الإعلال استحق   صحح أول وعكس قد يحق

وعين ما آخره قد زيد ما   يخص الاسم واجب ان يسلما

وقبل يا اقلب ميما النون اذا   كان مسكنا كمن بت انبذا

فصل

لساكن صح انقل التحريك من   ذي لين آت عين فعل كابن

ما لم يكن فعل تعجب ولا   كابيض او اهوى بلام عللا

ومثل فعل في ذا الاعلال اسم   ضاهى مضارعا وفيه وسم

ومفعل صحح كالمفعال   والف الافعال واستفعال

ازل لذا الاعلال والتا الزم عوض   وحذفها بالنقل ربما عرض

وما لافعال من الحذف ومن   نقل فمفعول به ايضا قمن

نحو مبيع ومصون وندر   تصحيح ذي الواو وفي ذي اليا اشتهر

وصحح المفعول من نحو عدا   واعلل ان لم تتحر الاجودا

كذاك ذا وجهين جا الفعول من   ذي الواو لام جمع او فرد يعن

وشاع نحو نيم في نوم   ونحو نيام شذوذه نمي

فصل

ذو اللين فاتا في افتعال ابدلا   وشذ في ذي الهمز نحو ائتكلا

طاتا افتعال رد اثر مطبق   في ادان وازدد وادكر دالا بقي

فا امر او مضارع من كوعد   احذف وفي كعدة ذاك اطرد

وحذف همز افعل استمر في   مضارع وبنيتي متصف

ظلت وظلت في ظللت استعملا   وقرن في اقررن وقرن نقلا

فصل

اول مثلين محركين في   كلمة ادغم لا كمثل صفف

وذلل وكلل ولبب   ولا كجسس ولا كاخصص ابي

ولا كهيلل وشذ في ألل   ونحوه فك بنقل فقبل

وحيي افكك وادغم دون حذر   كذاك نحو تتجلى واستتر

وما بتاءين ابتدي قد يقتصر   فيه على تا كتبين العبر

وفك حيث مدغم فيه سكن   لكونه بمضمر الرفع اقترن

نحو حللت ما حللته وفي   جزم وشبه الجزم تخيير قفي

والثاني اولى عند اهل البصره ... واختار عكسا غيرهم ذا اسره

واعمل المهمل في ضمير ما ... تنازعاه والتزم ما التزما

كيحسنان ويسيء ابناكا ... وقد بغى واعتديا عبداكا

ولا تجئ مع اول قد اهملا ... بمضمر لغير رفع اوهلا

بل حذفه الزم ان يكن غير خبر ... واخرنه ان يكن هو الخبر

واظهر ان يكن ضمير خبرا ... لغير ما يطابق المفسرا

وفك افعل في التعجب التزم ... والتزم الادغام ايضا في هلم

وما بجمعه عنيت قد كمل ... نظما على جل المهمات اشتمل

احصى من الكافية الخلاصه ... كما اقتضى غنى بلا خصاصه

فاحمد الله مصليا على ... محمد خير نبي ارسلا

وآله الغر الكرام البررة ... وصحبه المنتخبين الخيرة

تمت بعون الله تعالى وحسن توفيقه

كتبه الكاتب ملا عبد الرحيم ابن [illegible]

نحو اظن ويظناني اخا ... زيدا وعمرا اخوين في الرخا

المصدر اسم ما سوى الزمان من ... مدلولي الفعل كامن من امن

المصدر اسم ما سوى

بمثله او فعل او وصف نصب ... وكونه اصلا لهذين انتخب

توكيدا او نوعا يبين او عدد ... كسرت سيرتين سير ذي رشد

وقد ينوب عنه ما عليه دل ... كجد كل الجد وافرح الجذل

وما لتوكيد فوحد ابدا ... وثن واجمع غيره وافردا

٢٠٣٥

خطی